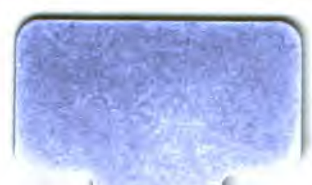

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 546H 6
Harvard Depository
Brittle Book



DIE ERZVÄTER DER MENSCHHEIT.

EIN BEITRAG

ZUR

GRUNDLEGUNG EINER HEBRÄISCHEN ALTERTHUMS-WISSENSCHAFT

VON

DR. JULIUS GRILL,

DIACONUS IN CALW.

ERSTE ABTHEILUNG:

ZUR METHODE DER URGESCHICHTLICHEN FORSCHUNG.
DIE ERSTEN MENSCHEN.

LEIPZIG,

FUES'S VERLAG (R. REISLAND).

1875.

Consuetudo sine veritate vetustas erroris est.
Cyprian.

Druck von L. Fr. Fues in Tübingen.

Vorwort.

Indem ich mit der vorliegenden Arbeit die Veröffentlichung der Ergebnisse meiner alttestamentlich-urgeschichtlichen Forschung beginne, drängt es mich, einige Worte vorauszuschicken. Es soll der Leser in Kürze erfahren, wie ich auf dieses Gebiet geführt wurde, und welchen Werth ich dem in Angriff genommenen Gegenstand beimesse. Was das Erstere anbelangt, so hat Zufall und Bedürfniss zusammengewirkt. Bei Gelegenheit meiner Vorarbeiten zur Herausgabe eines indischen Drama's*) wurde ich wiederholt dazu angeregt, die ursprünglich epischen Stoffe, welche der Dichter behandelt, auf ihre Geschichtlichkeit hin zu prüfen. Unwillkürlich zog ich hiebei nicht allein den Mythenschatz des Veda, sondern auch was das sonstige indogermanische Alterthum an Mythen und Sagen bietet, insonderheit das Epos der Griechen, zur Vergleichung. Es bildete sich mir bald die Überzeugung, dass der Inhalt des indischen Epos bei Weitem nicht den historischen Werth hat, den ihm z. B. Lassen in seiner verdienstvollen indischen Alterthumskunde zutraut, und dass es der Mühe werth wäre, in dieser Richtung eine methodische Untersuchung anzustellen. Wenn mir meine damaligen beruflichen Verhältnisse nicht gestatteten, die Lösung dieser Aufgabe zu unternehmen, so trugen sie andrerseits dazu bei, mein Interesse an der Sache rege zu erhalten und meinen Horizont zu erweitern. Ich hatte nämlich um jene Zeit als Repetent

*) Veṇîsaṁhâra: die Ehrenrettung der Königin. Ein Drama in 6 Akten von Bhaṭṭa Nârâyaṇa. Kritisch mit Einleitung und Noten herausgegeben. Leipzig 1871.

am evangelisch-theologischen Seminar in Tübingen eine Übung in Religionsgeschichte zu leiten. Sah ich mich hiebei vielfach vor dieselben Probleme gestellt, die mir vorher von andrer Seite her nahegetreten waren, so kam jetzt unvermeidlich die weitere Frage in Sicht: wie hat sich die sogenannte Religionsgeschichte, die gewöhnlich sich nur mit dem Paganismus befasst, zu der Offenbarungsreligion alten und neuen Testaments zu stellen? oder mit andern Worten: ist der Überlieferungsstoff der Bibel in den Kreis der mythologischen Forschung hereinzuziehen? Es war nicht ein, sei es positives, sei es negatives, dogmatisches Interesse, sondern lediglich ein historisch-kritisches Bedürfniss, was mir diese Frage immer unausweichlicher und wichtiger erscheinen liess, und so geschah es, dass ich bald meine Aufmerksamkeit auf diesen Punkt concentrirte. Ein Blick auf die Literatur konnte mich hierin nur bestärken. Ich sah hier in einer ganzen Reihe von Werken nicht nur die alttestamentliche, sondern auch die neutestamentliche Geschichte mythologisch untersucht und ein umfassendes Material bereits angehäuft. Statt jedoch in der Lectüre dieser Literatur Befriedigung zu finden, wandte ich mich je länger je entschiedener mit Widerwillen davon ab. Konnte ich auch zugeben, dass im Einzelnen manche Wahrheit gesagt oder wenigstens geahnt sei, so durfte ich doch ebensogewiss die Augen nicht verschliessen gegen den Mangel einer wissenschaftlichen Methode, der mir doppelt fühlbar entgegentrat, nachdem ich bei Kuhn und andern Meistern vergleichender indogermanischer Mythologie in die Schule gegangen war. Ich musste mir bald sagen: hätte man mit einer solchen Methode Ernst gemacht, so wäre man wohl von Anfang an vor jener ungeheuern Verirrung, die im Jehovismus des Volkes Israel einen ursprünglichen Molochsglauben und Molochsdienst erblickt, sowie vor verwandten Geschmacklosigkeiten, wie sie noch neuestens in gelehrten und ungelehrten Werken vorgetragen werden, bewahrt geblieben. Man hätte einsehen müssen, dass das synkretistische Princip, wornach

man bis in die neueste Zeit die alttestamentliche Religion und Urgeschichte mit Fremdländischem verglichen hat, ohne weder den Wurzeln des hebräischen, noch denen eines andern Volksthums tief genug nachgeforscht zu haben, in die Auffassung des alttestamentlichen Alterthums und in die Religionsgeschichte überhaupt dieselbe Verwirrung hereinbringt, wie der glücklicherweise überwundene Synkretismus der Sprachwissenschaft in diese letztere. Man wäre zur Erkenntniss gelangt, dass Hunderte von Parallelen, sei es aus ägyptischer Nachbarschaft, sei es aus transoceanischer Ferne, so lange eine geistreiche Spielerei, je nachdem auch ein geistloser Humbug sind, als ein klares, einheitliches Princip der Erklärung jener Ähnlichkeiten fehlt, und der originale ethnographische Ort des hebräischen Volks nicht wissenschaftlich überzeugend nachgewiesen ist.

Nicht minder hätte man auch in der klaren und bestimmten Forderung einer mythologischen Methode das schärfste kritische Instrument für die Beurtheilung des neutestamentlichen „Mythicismus" gehabt. Es würde sich bei ruhiger Überlegung wohl ergeben haben, dass die Strauss'sche Evangelienkritik ein ὕστερον πρότερον-ist, das trotz der feinen Beobachtung und scharfsinnigen Beweisführung, trotz der Fülle überraschender Resultate der wichtigsten Grundlage entbehrt. Denn es ist einfach ein Ding der Unmöglichkeit, die eventuellen mythischen Bestandtheile des Lebens Jesu aus alttestamentlichen Schriftstellern und Zügen der Überlieferung zu erklären, ehe die mythische Seite des alten Testaments selbst eine wirkliche Erklärung gefunden hat. In dieser Richtung leidet die Strauss'sche Kritik an einer petitio principii, die mir, je länger ich mich mit dem Gegenstand beschäftigte, desto entschiedener als ihre wesentlichste Schwäche erschien.

Freilich es war noch ein anderer Umstand als der Mangel an Methode, der es mir unmöglich machte, an den biblisch-mythologischen Arbeiten meiner Vorgänger, so bedeutend in ihrer Art manche Leistung darunter ist, ein Wohlgefallen zu finden. Wehte

mich aus einem Theil jener Literatur ein erkältender Zug religiöser Indifferenz und Seichtigkeit an, so kam mir aus einem andern der giftige Hauch einer glaubensfeindlichen, destructiven Negation und frivoler Spottsucht entgegen, und während ich gehofft hatte, bei den verschiedenen Forschern und Gewährsmännern Ergebnisse einer unbefangenen objectiven Kritik zu vernehmen, musste ich mich mehr als einmal überzeugen, dass ich es hier mit einer dogmatistischen Kritik zu thun habe, sei es nun, dass die Gemeinplätze einer rationalistischen Zeit die Grundlage bildeten, sei es, dass ein pantheistisches System mit seinen Grundbegriffen die Voraussetzungen und leitenden Gesichtspunkte für die mythologische Untersuchung abgab. Ich bin mir meinerseits klar bewusst, dass mich weder das Bedürfniss einer natürlichen Erklärung wunderbarer Erzählungen der heil. Schrift, noch die Lust, am Fundament des christlichen Glaubens zu rütteln, auf die Bahn der mythologischen Kritik der Bibel (zunächst des alten Testaments) geführt hat. Im Gegentheil: nach meiner ganzen Erziehung und theologischen Bildungslaufbahn, wie nach meinem innersten Wesen positiv gerichtet habe ich von jeher keinen höheren Wunsch gekannt, als dass die Wahrheit der heil. Schrift immer besser als eine aus göttlicher Selbstbezeugung stammende erkannt, und die Thatsache der göttlichen Offenbarung immer überzeugender dargethan werde. Diese Stellung zur Bibel hätte mich von Anfang an an einem kritischen Versuch der fraglichen Art hindern können, und es wäre mir damit zweifelsohne viele Mühe und Gefahr erspart geblieben. Allein was ich nicht lüstern begehrte, das musste ich schliesslich thun: es hatten sich mir nun einmal auf Grund meiner sprachlichen und religionsgeschichtlichen Studien Wahrnehmungen und Thatsachen aufgedrängt, die ich unmöglich auf sich beruhen lassen und ignoriren konnte, Fragen, die absolut eine Antwort verlangten, wenn ich nicht in eine Unredlichkeit gegen mich selbst verfallen und aus Feigheit auf die Erforschung der Wahrheit verzichten wollte. So machte ich

mich denn an die schwere Aufgabe, mir über die handgreiflichen Verwandtschaftsverhältnisse, die zwischen alttestamentlichen und altheidnischen Anschauungen oder Erzählungen obwalten, von der Grundlage meiner eigenen Forschungen aus einen Aufschluss zu verschaffen. Ich könnte nicht behaupten, dass der Erfund der hiemit eingeleiteten Untersuchung meinem Wunsch und dass ich so sage, meinen dogmatischen Erwartungen entsprochen hätte. Eine Position um die andere fiel mir hin; wo ich den Hebel der vergleichenden Methode ansetzte, fieng meist das alte Mauerwerk bald an, zu weichen. Immer überwältigender wurde mir die Erkenntniss, dass die alttestamentliche Religion und religiöse Cultur weit entfernt, ein von allen übrigen Religionen des Alterthums abgeschnittenen Eiland zu bilden, vielmehr nach Einer Seite vollkommen klar und auf das Innigste einem ethnographisch bestimmten Kreis von Naturreligionen sich einfügt. Mit dieser Einsicht war die angeerbte Auffassung der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte auf die Dauer nicht zu vereinigen: die Voraussetzung, dass die Religion Israels lediglich die göttliche Offenbarung zur Grundlage habe, und auf eine Uroffenbarung zurückführe, die sich in dem engen Kanal eines einzelnen bevorzugten Geschlechts von Jahrhundert zu Jahrhundert fortgepflanzt hat, erschien unhaltbar. Vielmehr ergab sich, dass die alttestamentliche Religion aus dem Boden einer reinen Naturreligion, also aus dem Polytheismus herausgewachsen sein muss, dass den urgeschichtlichen Erzählungen des alten Testaments ganz klare Mythen, wie wir solche auch sonst vorfinden, zu Grund liegen, und dass der alttestamentliche Cultus in seinen Grundideen und Grundformen mit demjenigen einer Familie anderer Völker sich nahe berührt. Ich habe mich gegen dieses Resultat einer vorurtheilslosen Prüfung lange und energisch gewehrt: es war mir schmerzlich, so vieles, was mir lieb und theuer geworden war, und dessen ich für meinen Glauben nothwendig zu bedürfen meinte, aufgeben zu sollen, ich bot schon aus diesem Grund alles Misstrauen auf gegen

Annahmen, die so sehr von der gewohnten Anschauung abführten, aber es gab keine andre Hilfe, als mich unter eine Thatsache zu beugen, deren Richtigkeit mir von Schritt zu Schritt unbestreitbarer und unzweifelhafter wurde. Und nicht, als hätte ich durch diesen wissenschaftlichen Gewinn für die Sache des Glaubens nur einen Verlust erlitten: je mehr ich in der kritischen Arbeit voranschritt, desto mehr fand ich, dass gerade auf dem Wege ruhiger Prüfung und eingehender Vergleichung das Einzigartige, der auszeichnende göttliche Charakter der alttestamentlichen Religion in's hellste Licht tritt. Gewann auch das rein Natürliche an derselben, was sie in einen ganz bestimmten Zusammenhang der Verwandtschaft hineinstellt, bei näherer Betrachtung grössere Dimensionen, als ich vermuthet hatte, ja schien kaum eine alttestamentliche Idee und Glaubenswahrheit zu bleiben, die nicht nachweislich an eine solche natürliche, der polytheistischen Vergangenheit angehörige Anschauung anknüpft, so war doch mit dieser Beobachtung das Räthsel des Hervorgangs der alttestamentlichen Religion aus ihrer naturalistischen Prämisse noch keineswegs gelöst. Im Gegentheil erschien mir die zwischen beiden bestehende Kluft, je genauer ich sie in's Auge fasste, desto weiter, der Geist, der aus den Schriften des alten Bundes zu uns spricht, je aufmerksamer ich ihm lauschte, desto wunderbarer, und so viel auch in elementarer und formeller Beziehung zur Vergleichung gebracht werden konnte: der wesentliche Gehalt und eigenthümliche Charakter dieser Religion des Volkes Israel blieb ein singulärer, verrieth eine Klarheit und Kraft des Gottesbewusstseins, eine Tiefe der Selbsterfassung, eine Reinheit der sittlichen Denkweise, der schlechterdings kein ebenbürtiges Analogon aus dem Gebiet der verwandten Naturreligion zur Seite gestellt werden kann. In dieser Thatsache, die eine fortgehende Untersuchung nur noch mehr erhärten wird, scheint mir eine Position zu liegen, die für viele einzelne Verluste entschädigt, weil sie einen gesicherten Ausgangspunkt bildet für einen

historisch-kritisch geläuterten Begriff von der biblischen Offenbarung überhaupt. Ich zweifle nicht im Geringsten, dass sich uns das Verständniss des eigenthümlichen neuen Geistesprincips, das wir in der alttestamentlichen Religion hervorbrechen sehen, und das in der Erscheinung des Prophetismus seinen prägnantesten Ausdruck gefunden hat, um so mehr erschliessen wird, je genauere Rechenschaft wir uns von den natürlichen Verwandtschaftsverhältnissen dieser ersten Geistesreligion werden geben können. Und ich erkenne gerade darin eine Hauptaufgabe der heutigen Theologie, nachdem fast alle Kraft auf die Erkenntniss des geistigen Gehalts und Entwiklungsgangs der Offenbarungsreligion verwendet worden, die N a t u r g e s c h i c h t e derselben, die zugleich ihre Vorgeschichte in sich befasst, zum Gegenstand der Forschung zu machen. Es scheint mir in der That das Erstere ohne das Letztere gerade so wenig bestehen zu können, wie die Psychologie ohne die physische Anthropologie, und, wenn ich recht sehe, müsste sich die Theologie gegen das ausgesprochene Grundbedürfniss und Hauptstreben der heutigen Wissenschaft überhaupt, das auf Vergleichung der einzelnen Erscheinungskreise und Lebensgebiete und auf Gewinnung eines allgemeinsten Zusammenhangs gerichtet ist, absichtlich verschliessen, wenn sie der genannten Aufgabe aus dem Wege gehen wollte. Soll diess nicht geschehen, so müsste die Religionsgeschichte ihrer dermaligen stiefmütterlichen Behandlung entnommen werden. Es wäre dafür Sorge zu tragen, dass dieselbe nicht nur als eine theologische Disciplin obligates Lehrpensum theologischer Facultäten, sowie integrirender und gleichberechtigter Bestandtheil des theologischen Studiums würde, sondern dass auch ihre Behandlung mit den Mitteln und im Geist der vergleichenden Religionswissenschaft geschähe. Ich verhehle mir nicht, dass damit die Anforderungen an eine Vertretung theologischer Wissenschaft um ein Namhaftes wachsen, aber es dürfte auch über allen Zweifel erhaben sein, dass es im eigensten Interesse der Theologie liegt, die biblische Religion

alten und neuen Testaments im Zusammenhang mit den übrigen Gestaltungen der Religion zu betrachten, um auf Grund solcher Vergleichung das Wesen der Religion überhaupt und das Unterscheidende der alt- und neutestamentlichen Religion sicherer und bestimmter zu erkennen, und dass die Theologie mit daran Schuld trägt, wenn da und dort auf dem religionsgeschichtlichen Gebiet eine gefährliche Begriffsverwirrung eingerissen ist; ich erinnere nur an die ungerechtfertigte Art, in welcher heutzutage vielfach der cardinale Begriff des Monotheismus hier umgedeutet und entleert wird. Es wird mit dem Gesagten zugleich über den Werth, den ich einer mythologisch-vergleichenden Erforschung der alttestamentlichen Urgeschichte zuschreibe, das Nöthige bemerkt sein. Der nähere Nachweis der tiefgehenden und umfassenden Bedeutung dieses Gegenstandes für die biblische und christliche Wissenschaft kann einer spätern Gelegenheit vorbehalten werden.

Dagegen möchte ich noch mit einigen Worten auf die eigenthümliche Concurrenz zu reden kommen, die auf dem von uns sogleich zu betretenden Gebiet sich entspinnt. Es ist bekannt, dass neuerdings die Ägyptologie und die Assyriologie der Aufhellung des hebräischen Alterthums werthvolle Dienste geleistet haben.

Die nachfolgende Forschung tritt mit ihrem Ergebniss in einen gewissen Gegensatz zu dem, was von diesen beiden Seiten her geleistet worden ist, und ich will nicht unterlassen zu constatiren, dass dieser Gegensatz ein friedlicher ist. Dem wäre freilich nicht so, wenn es sich wirklich darum handeln sollte, sei es von ägyptischem, sei es von assyrisch-babylonischem Standpunkt aus das hebräische Alterthum ausschliesslich oder doch vorwiegend zu erklären. Und leider fehlt es nicht an solchen, die zur Verkennung der Gränzen und zu übereilten Schlussfolgerungen in der einen oder andern Richtung geneigt sind. Namentlich konnte es nicht ausbleiben, dass die neuesten Keilschriftentdeckungen mythologischen In-

halts um des überraschenden Lichtes willen, das sie auf alttestamentliche Materien warfen, sofort in's Ungemessene ausgebeutet wurden; wie man denn z. B. mit dem Beweis, dass die Hebräer ihre Sündfluthgeschichte und ihre Eschatologie von den Babyloniern bezogen, sehr rasch bei der Hand war. Wollte die Assyriologie im Ernst den Anspruch erheben, die frühesten Wurzeln des hebräischen Geisteslebens und die Grundzüge der biblischen Urgeschichte ganz oder auch nur theilweise auf ihr Gebiet zurückzuführen, so wäre allerdings ein Conflict unvermeidlich. Denn die Resultate der nachfolgenden Untersuchung lassen für die Annahme einer rein semitischen Herkunft des hebräischen Volks keinen Raum, zwingen vielmehr zu der Erklärung gerade der ältesten Bestandtheile hebräischer Religion und Cultur aus arischem Wesen und arischer Abstammung. Daraus folgt jedoch die principielle Unverträglichkeit der concurrirenden Bestrebungen noch keineswegs. Denn der Nachweis arischer Ureigenthümlichkeit des hebräischen Volkes hindert nicht im Mindesten die Voraussetzung und den Beweis, dass in Folge der nachmaligen Geschichte und zwar schon in verhältnissmässig früher Zeit eine Aufnahme und Assimilirung fremder Elemente stattfand. So gewiss darum, wie ich darzuthun hoffe, das geschichtliche hebräische Volk aus der Einpfropfung eines arischen Ablegers in einen semitischen Stamm entstanden ist, und so gewiss das aus einer solchen glücklichen Verbindung heterogener Elemente hervorgegangene Volk im Lauf der Zeit in lebhafte Berührung mit anderweitigem semitischem und mit ägyptischem Volksthum getreten ist, so gewiss wird es sich auch unter den Concurrenten der Erklärung nur um die nähere Bestimmung der Gränzen, nicht aber um das Recht der Existenz überhaupt handeln. In dieser Überzeugung kann die mit dem vorliegenden Buche eröffnete Forschung nicht blos neidlos, sondern mit sympathischem Interesse dem Fortgang der assyriologischen und ägyptologischen Entdeckungen folgen, sie wird jeden weiteren Beitrag zum Verständ-

niss des hebräischen Alterthums, der uns aus den Hieroglyphen oder der Keilschrift zufliesst, dankbar begrüssen, selbst wo es sich bei genauer Prüfung ergeben sollte, dass sie auf etwas zu verzichten hat, was sie als ihr Eigenthum und als bewiesen betrachtet hatte, ja sie wird in dem von anderer Seite her beschafften Material eine unentbehrliche Ergänzung und ein wünschenswerthes Correctiv erblicken. Hiebei kann ich den Wunsch zu äussern nicht unterlassen, es möchten sich die geeigneten Kräfte auch der m y t h o l o g i s c h e n Ausbeutung der jüdischen, jüdisch-christlichen und muhammedanischen Sage in der vorhandenen umfangreichen Literatur zuwenden. Aus den hier verborgenen Schätzen, deren Hebung nur mittelst Theilung der Arbeit möglich ist, wird reichliches Licht auf das hebräische Alterthum fallen, wie umgekehrt jene spätere Sage erst durch die Vergleichung mit der alten verständlich werden wird.

Mit dem Gesagten wünsche ich etwaigen Missverständnissen oder Verdächtigungen (auch letzteres gehört ja nicht zu den Unmöglichkeiten) *) so viel an mir ist vorgebeugt zu haben. Ich brauche kaum zu bemerken, dass ich weit entfernt bin, zu glauben, es sei auf einem so schwierigen Gebiet, wie das hier in Bearbeitung genommene es ist, auf den ersten Wurf gleich alles richtig getroffen und Vollständigkeit erzielt; ich werde für jede w i r k l i c h e Berichtigung und weitere Belehrung, komme sie von welcher Seite sie will, aufrichtig dankbar sein, so gewiss ich dessen eingedenk bleiben werde, wie viel vom Brauchbaren ich den ausgezeichneten Männern

*) Erst kürzlich ist mir's widerfahren, dass mich ein wohlbekannter Recensent der Göttinger Gel. Anzeigen aus Anlass eines in der Zeitschr. d. deutsch. morg. Gesellsch. veröffentlichten Aufsatzes über das Verhältniss der indogermanischen und semitischen Sprachwurzeln denuncirte. (1874. S. 119.) Seine Auslassung ist nach Form und Inhalt so beschaffen, dass ich mich einer Entgegnung überhoben fühle. Gefragt habe ich mich übrigens, warum er es der Mühe werth fand, gegen den sonstigen Brauch eine Arbeit aus einer Zeitschrift besonders „anzuzeigen?"



verdanke, die mir mittelbar oder unmittelbar vorgearbeitet haben. Ich würde mich herzlich freuen, wenn ich unter den Jüngern orientalisch-theologischer Wissenschaft den einen oder andern zu der so nöthigen Mitarbeit an der erwachsenen neuen Aufgabe anregen könnte, und die vereinte Kraft befähigter Forscher in nicht zu langer Zeit eine Umgestaltung der alttestamentlichen Wissenschaft herbeiführen würde, von deren Nothwendigkeit ich meinerseits überzeugt bin. Es erübrigt mir in dieser Beziehung nur noch ausdrücklich anzufügen, dass das für jetzt — in einer ersten Abtheilung über „die Erzväter der Menschheit" — Gebotene nebst dem in einer zweiten Abtheilung Nachzuschickenden keineswegs den Gesammtstoff meiner hebräisch-urgeschichtlichen Forschung enthält, vielmehr nur einen sehr kleinen Theil davon ausmacht. Ich hätte es schon Gewissens halber nicht gewagt, in dieser Frage öffentlich das Wort zu ergreifen, ohne zuvor den Kreis meiner kritischen Untersuchung über ein möglichst weites Feld alttestamentlicher Überlieferung ausgedehnt zu haben. Diese vorausgegangene Arbeit hat mir zu den im vorliegenden Buch enthaltenen Ergebnissen eine solche Fülle übereinstimmender und mitbegründender Thatsachen erschlossen, dass ich nachgerade kein Bedenken tragen konnte, mich über einen ersten Abschnitt biblischer Urgeschichte auszusprechen; — um so weniger, als der hier und im Weitern zunächst zu gebende Nachweis, dass arische Mythologie die Grundlage der das hohe Alterthum behandelnden Erzählungen der Bibel dilden, im späteren Verlauf der Untersuchung die nachdrücklichste Bestätigung durch den Beweis finden wird, dass der alttestamentliche Cultus, nicht minder als der alttestamentliche Glaube, nach seiner Naturseite ächt arischen Ursprungs ist. Die schwierigsten Punkte im mosaischen Cultus erhalten von dieser Seite bei einer streng methodischen Prüfung eine überraschende und schlagende Erklärung.

Die zweite Abtheilung, die sobald die Verhältnisse es gestatten, nachfolgen soll, wird behandeln: die vorsündfluthliche

Menschheit, die Sündfluth, den Thurmbau, die Quellen der Urgeschichte und den Begriff der hebräischen Alterthumswissenschaft.

Möge der vorliegende Band freundliche Leser finden, die über den mancherlei Mängeln und Missgriffen dieser Arbeit den redlichen Willen des Verfassers und die Bedeutung des Gegenstandes selbst nicht verkennen und bereit sind, auf einem noch so dunkeln Gebiete die Wahrheit zu Tag fördern zu helfen:
οὐ γὰρ δυνάμεθά τι κατὰ τῆς ἀληθείας, ἀλλ' ὑπὲρ τῆς ἀληθείας.

Calw, im September 1874.

Der Verfasser.

Inhalt.

bräischen Volkes [1]) gebracht hat, vorausgesetzt, dass sich ein irgend bestimmteres Bild derselben mit den uns zu Gebot stehenden Mitteln der Wissenschaft überhaupt noch herstellen lässt. Und hierauf vermöchte ich meinestheils eine günstige Antwort nicht zu geben. Meines Erachtens steht vielmehr die heutige Alterthumskunde trotz einer Menge ernstlicher und schätzbarer Versuche auf diesem Gebiet noch in den ersten Anfängen, und die Aufgabe der folgenden Darstellung wird es sein, nicht blos dieses Urtheil zu begründen, sondern auch einen Beitrag zu einer fruchtbringenden Bearbeitung des so bedeutsamen Gegenstandes zu geben.

Es steht mir zu dem Ende ein doppelter Weg offen: ich könnte entweder ein systematisches oder ein exegetisch-analytisches Verfahren wählen. Das erstere läge vielleicht am nächsten. Es würde ein Überblick über die seitherigen Bearbeitungen der hebräischen Urgeschichte gegeben, wobei die verschiedenen Voraussetzungen, Methoden und Ergebnisse in religionsgeschichtlicher, ethnographischer, literarhistorischer und chronologischer Hinsicht zusammengestellt und sofort einer eingehenden exegetischen und sachlichen Prüfung unterzogen würden. Andernfalls trete ich mit meiner Untersuchung sogleich an die Sache selbst heran, gebe eine eigene Erklärung der fraglichen Urkunden und Thatsachen in ihrem Zusammenhang und richte meine Kritik fremder Standpunkte und Behauptungen ganz nach der so sich ergebenden Erörterung ein. Es ist klar, dass beim erstern Verfahren die Kritik mehr unmittelbar und negativ, beim letztern dagegen mehr positiv und mittelbar wird. Ich stehe keinen Augenblick an, den zweiten Weg einzuschlagen, und es leitet mich hiebei eine mehrfache Erwägung. Einmal suche ich den Schwerpunkt meiner Aufgabe nicht sowohl in dem Nachweis der Unhaltbarkeit und Unzulänglichkeit der gewohnten Anschauungen, als vielmehr in dem positiven Geschäft der Begründung einer wissenschaftlichen Methode und der Ausmittelung sicherer Thatsachen. Dazu kommt im vorliegenden Fall noch der Umstand, dass die Geschichte der alttestamentlichen Wissenschaft vor Kur-

1) Vgl. Ewald, Geschichte des Volkes Israel. 2. Aufl. I, 342 ff. Hitzig, Geschichte des Volkes Israel. Leipzig 1869. I, 39. 52.



zem eine treffliche, eingehende Darstellung gefunden hat, die eine vorerst genügende Auskunft auch über die bisherigen urgeschichtlichen Leistungen und Versuche gibt [1]). Weiterhin aber ist es meine Überzeugung, dass auf dem dunklen, schwierigen Gebiet der hebräischen Vor- und Urgeschichte nur mittelst einer Beweisführung etwas ausgerichtet werden kann, die den urkundlichen Stoff im Zusammenhang untersucht und als Resultat ein so gewonnenes einheitliches Ganzes herstellt. Wollen wir dies erreichen, so verbietet sich eine herzugebrachte Systematik von vornherein, unsere Untersuchung und Darstellung ist vielmehr an den Context der betreffenden alttestamentlichen Schriftstücke gebunden; und ist es auch für den ersten Anlauf nicht möglich, den gesammten urgeschichtlichen Stoff reinlich auszuscheiden, und zu verarbeiten, so kann doch wenigstens der Versuch unternommen werden, einen relativ selbständigen Abschnitt und unzweifelhaften Bestandtheil jener Literatur zu erklären und damit einen Baustein zu einer künftigen Wissenschaft zu liefern.

Demgemäss gestaltet sich unsere Aufgabe näher betrachtet folgendermassen. Die erste wichtige Frage, die wir in's Auge zu fassen haben, wird die Methode der hebräischen Alterthumsforschung betreffen. Eine Untersuchung der hebräischen Urgeschichte auf Grund der biblischen Darstellung hat keinen vollen wissenschaftlichen Werth, wenn sie nicht auf einer klaren und exacten Methode basirt ist; und nur aus dem Mangel einer solchen erklärt sich die grossartige Unsicherheit, die Menge von inneren und äusseren Widersprüchen, der lückenhafte Charakter, den jeder Unbefangene an den seitherigen Darstellungen jenes Gegenstandes wahrnimmt. Es wird sich also darum handeln, in einem ersten, allgemeinen und einleitenden Theil der Arbeit die zuverlässigen Gesichtspunkte aufzufinden, von denen die Erforschung der urgeschichtlichen Quellen und Thatsachen auszugehen, die allgemeinen Normen zu bestimmen, nach denen sie in ihrem Geschäft sich zu richten hat. Gelingt es uns, eine wissenschaftlich gegründete Methode zu ermitteln, so wird dann der zweite Schritt darin bestehen, dass wir mittelst derselben einen

1) Diestel, Geschichte des Alten Testamentes in der christlichen Kirche. Jena 1869. vgl. besonders S. 482 ff. 723 ff.

zusammenhängenden Abschnitt des urgeschichtlichen Stoffes bearbeiten und solcherweise die Methode selbst einer Kritik unterwerfen, aus der sie bestätigt hervorgehen wird, wenn es sich ergibt, dass wir in der That ein einheitliches, durchsichtiges und originales Stück alterthümlicher Anschauung oder Geschichte gewonnen haben, wofern nicht der Erfolg darin bestehen sollte, dass es gelänge, in der biblischen Darstellung der hebräischen Urgeschichte die Vereinigung verschiedenartiger, zum Theil fremder Elemente nachzuweisen und die Heimat oder die Entstehungsweise der einzelnen Bestandtheile zu bestimmen. Diese letztere Eventualität ist immerhin von vornherein in Rechnung zu nehmen.

Wenn ich nun aber für den ersten Versuch nur eine Erklärung desjenigen Theils der Genesis unternehme, der die Geschichte der Erzväter der Menschheit (Cap. 1—11, 9.) behandelt, so steht diess mit der ausgesprochenen Absicht, zur Urgeschichte des hebräischen Volkes einen Beitrag zu geben, nur in einem scheinbaren Widerspruch. Die Lösung desselben wird die folgende Ausführung selber bringen, sofern sie den exacten Beweis liefern wird, dass die „biblische Urgeschichte“ [1]) in Wahrheit eben nicht eigentliche Geschichte, sondern eine aus dem Geist der alttestamentlichen Offenbarung und Prophetie „wiedergeborene“ [2]) Mythologie, eine historisirte „Offenbarungsmythologie“ [3]) ist, die darum nicht sowohl unsere geschichtlichen Kenntnisse von der Urzeit der Menschheit, als

---

1) Unter diesem Titel pflegt sonst der Inhalt von Gen. 1—11 befasst zu werden, so in der neueren Schrift E. Schrader's, Studien zur Kritik und Erklärung der bibl. Urgesch. Zürich 1863. Vgl. Ewald, Erklärung der biblischen Urgeschichte in Jahrbb. d. bibl. Wissensch. I, 76. 77.

2) Es freute mich, diese Bezeichnung, die sich mir unwillkürlich nahegelegt hatte, auch bei Riehm zu finden; vgl. seine Recension von F. W. Schultz, Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft und Bibel in Studien und Kritiken. 1866. S. 572. Die treffliche Auseinandersetzung über Offenbarung, Geschichte, Sage und Mythus, zunächst in Anlehnung an die biblische Schöpfungsfrage (S. 567—576), kann auch zum Zweck einer unbefangenen Lectüre der vorliegenden Arbeit nicht genug zur Beachtung empfohlen werden.

3) Vgl. H. Schultz, alttestamentl. Theologie I, 40.

vielmehr unser Verständniss der vorgeschichtlichen Cultur und des ethnologischen Charakters des hebräischen Volkes bedingt.

Am Schluss unserer Erörterung sind wir dann vielleicht im Stande, den Begriff der hebräischen Alterthumswissenschaft genauer zu bestimmen, ihre Stellung zu den übrigen alttestamentlichen Disciplinen zu bezeichnen und ihre allgemeine völkergeschichtliche und culturgeschichtliche, sowie besonders ihre christlich-theologische Bedeutung zu prognosticiren.

Will mir der für eine unbefangene, ernste und eindringende Forschung aufgeschlossene Leser auf dem angedeuteten Wege folgen, so hat er zugleich den Gewinn, einen Einblick in den natürlichen geschichtlichen Verlauf meiner Arbeit zu bekommen und die innere Nothwendigkeit zu begreifen, mit der der Verfasser von einem Ergebniss zum andern gedrängt wurde, — eine Nothwendigkeit, die ihn schliesslich nach hartem Kampf zwang, die früheren urgeschichtlichen Voraussetzungen seiner alttestamentlich-theologischen Anschauung aufzugeben und sich mit einer neuen Grundlegung in historischer und dogmatischer Richtung ernstlich zu beschäftigen.

Erster Theil.

Zur Methode der hebräischen Alterthums-forschung.

A. Die principiellen Gesichtspunkte.

1.

Die Wurzel jeder Methode einer Forschung liegt in einer Grundvoraussetzung. Eine solche darf aber nicht blind angenommen werden, denn so wäre sie ein Vorurtheil und wenn auch ein wissenschaftliches, sie muss vielmehr, ehe sie in Wirkung tritt, geprüft und so eingerichtet werden, dass sie über das zu Erfassende in keiner Weise präjudicirt, sondern nur ein reines, scharfes Prisma wird, in dem sich die Strahlen der zu erforschenden Wahrheit vollständig und zuverlässig brechen. Es folgt hieraus so viel gleich von selbst, dass die letzte Voraussetzung oder der erste allgemeinste Gesichtspunkt, den wir berechtigter Weise an einen Gegenstand heranbringen, wesentlich formal sein und sich darauf beschränken muss, die nach allgemeinen Denkgesetzen und Erfahrungsgrundsätzen sich ergebenden möglichen Kategorieen zusammenzufassen, in deren eine oder andere der fragliche Gegenstand hineinfallen muss. Jede der möglichen Kategorieen wird ihrerseits dann naturgemäss in ihren wesentlichen Merkmalen bestimmte Kriterien darbieten, und die Entscheidung über den wissenschaftlichen Ort und das Wesen des zu erforschenden Objects wird von dem Vorfinden der einen oder der andern Art solcher Kriterien abhängen. Wird das hiedurch an die Hand gegebene kritisch-exploratorische Verfahren regelrecht fortgesetzt, so muss die Forschung nothwendig an einem Punkt anlangen, wo sie entweder ein positives oder ein negatives Resultat erzielt und damit sei es zu einem definitiven, sei es zu einem vorläufigen Abschluss kommt. Entweder wird

sich nämlich der untersuchte Gegenstand auf Grund allgemeiner und specieller Kriterien mit Sicherheit in eine bekannte Kategorie einreihen und als Glied im Zusammenhang der schon bekannten Thatsachen begreifen lassen, oder aber wird sich's ergeben, dass keine Classe von speciellen Kriterien bei dem fraglichen Gegenstand zutrifft, dann wird man sich mit dem Nachweis hierin zu begnügen und auf eine specifische Erkenntniss vorläufig zu verzichten haben.

Wenden wir diese ganz allgemeinen Bestimmungen auf den vorliegenden Fall an, so ergibt sich Folgendes. Feststehende Thatsachen sind 1), dass das hebräische Volk so gut wie jedes andere Volk des Alterthums eine Urgeschichte gehabt hat, d. h. eine Vergangenheit, in der sich die Keime des nachmaligen, geschichtlich genau umgränzten Volksthums erst herausbildeten, 2) dass dieses Volk eine Literatur besitzt, die diese Urgeschichte von ihren ersten Anfängen an genau beschreiben will. Was haben wir an diese beiden Thatsachen für eine Grundvoraussetzung heranzubringen? Offenbar stehen wir hier vor zwei Möglichkeiten. Entweder ist das Selbstbewusstsein des hebräischen Volks auf seiner urgeschichtlichen Stufe [1]) schon soweit entwickelt gewesen, dass sich eine bestimmte Erinnerung an einzelne Personen oder wenigstens Umstände und Ereignisse bis in die Zeit seiner Entstehung zurück festsetzen konnte, dann mag es sein, dass seine älteste Geschichtsliteratur mit ihren Geschlechtsregistern, Familien- und Stammesgeschichten, wirkliche Bestandtheile, wo nicht das Ganze jener Urerinnerung des Volkes enthält. Oder ist in der fraglichen Urperiode das eigentlich historische Bewusstsein und Bedürfniss noch gar nicht erwacht gewesen, dann kann auch der Inhalt der betreffenden Literatur keine geschichtliche Erinnerung sein, sondern muss als übernatürlich mitgetheilter Bericht über Vorgänge nnd Erlebnisse, die keinen Eindruck zurückgelassen haben, betrachtet werden, wofern nicht eine anderweitige, natürliche Erklärung zu finden ist. Legen wir an dieses Dilemma den Massstab der Analogie der Erfahrung an, so spricht dieser entschieden mehr für die letztere Möglichkeit. Würde nämlich der erstere Fall zutreffen,

1) Wir müssen hier diese Vorstellung in ihrer Unbestimmtheit belassen

so würde in der That das hebräische Volk eine völlig vereinzelte Ausnahme von der Regel machen. Welches Volk sonst irgend wir auch betrachten mögen, überall treffen wir entweder auf Vorstellungen von der Urzeit, deren Ungeschichtlichkeit sich darthun lässt, oder auf ein einfaches Nichtwissen. Eine Ausnahme würde aber hier um so schwieriger zu begreifen sein, als es im Grunde naturnothwendig ist, dass ein Volk erst eine gewisse Höhe der Ausbildung und Reife der Entwicklung erreicht habe, ehe es anfängt, ein wirklich geschichtliches Leben zu führen [1]). So schwerwiegend aber auch dieses Naturgesetz und die ihm entsprechende ethnologische Thatsache sein mag, so haben wir doch wenigstens die Möglichkeit einer wenn immerhin wunderbaren Ausnahme, eines Beispiels unvergleichlicher Frühreife des hebräischen Volks in's Auge zu fassen, in Folge der seine Erinnerung bis in die unmittelbare Nähe seiner Ursprünge hinanreichte, — und diess um so mehr, als der Wortlaut der Quellen auf Tausende den Eindruck der Geschichtlichkeit gemacht hat und noch heute macht. Sind wir aber auf der andern Seite mindestens ebenso berechtigt, den anscheinend geschichtlichen Stoff darauf anzusehen, ob er nicht einer geschichtlichen Grundlage entbehre, so folgt daraus von selbt das nähere Verfahren. Das älteste Gut der Überlieferung ist nach dem sicheren Ergebniss der Alterthumsforschung bei allen übrigen Culturvölkern der Mythus: überall geht er der Geschichte voran, und wo er hineinspielt in die geschichtliche Erinnerung, da entsteht das Helldunkel der Sage. Sollen wir also zu der Überzeugung gelangen, dass wir in den Berichten des alten Testaments über die Ursprünge des hebräischen Volks wirkliche Geschichte zu erblicken haben, so ist unter allen Umständen zuvor eine genaue, einlässliche und umfassende Untersuchung darüber anzustellen, ob nicht der gegebene Stoff mythische Elemente enthält, und wofern diess der Fall wäre, würde es sich darum handeln, die Grenzlinie zwischen mythologischer und historischer Erzählung soweit möglich auszumitteln. Erst wenn es sich ergeben sollte, dass sich die alttestamentliche Urgeschichte des hebräischen Volks durchaus spröd verhält gegen die Kriterien der

---

1) Vgl. M. Duncker, Geschichte des Alterthums I, 1.

Mythologie, oder wenn sich neben scheinbar mythischen Zügen unzweifelhaft irrationale Reste behaupten würden, die auf einen historischen Kern hindeuten, könnten wir uns zur Annahme berechtigt halten, dass wir in der That in jenen Überlieferungen geschichtlichen Boden unter den Füssen haben. Damit aber ist uns nun schon ein doppeltes Werkzeug in die Hand gegeben, dessen wir uns bei unsrem kritisch-exploratorischen Verfahren zu bedienen haben. Das eine ist ein schon vielfach angewandtes, oft schwer missbrauchtes oder ungeschickt gehandhabtes Mittel und besteht in der Vergleichung der hebräischen urgeschichtlichen Erzählungen mit den Mythologieen anderer Völker. Es ist klar, dass wenn sich auffallende Ähnlichkeiten zwischen den beiderlei Stoffen ergeben, der Frage nicht ausgewichen werden kann, ob diess blosser Zufall sei, oder ob ein positiver Zusammenhang bestehe, im letztern Fall aber, worin der Grund dieser Erscheinung liege, ob der Mythus auf Geschichte, oder die Geschichte auf Mythus zurückführe, und ob directe Abhängigkeit des Einen vom Andern, oder gemeinsame Herkunft von einem Dritten stattfinde. Die orthodoxe Anschauung ist bekanntlich an diesem Scheideweg rasch entschlossen. Sie ist dogmatisch gebunden, „die Entstehung des Heidenthums“ mittelst eines Abfalls von der geoffenbarten Urreligion sich zu denken; es bleibt ihr darum nichts übrig, als die Mythologieen für ein im Verhältniss zur göttlichen Offenbarung späteres Product des menschlichen Geistes zu halten und die oft merkwürdigen mythologischen Parallelen zum alten Testament zu abgeblassten und getrübten Reminiscenzen aus der geschichtlichen Urzeit zu stempeln [1]). Allein ob die Alterthumsforschung der Dogmatik hierin folgen darf, ist eine ganz andere Frage. Sie ist an die Grundvoraussetzung einer geoffenbarten Urreligion nicht gebunden, sie muss sich einfach an das empirisch Gegebene halten und ist auf

---

1) Vgl. aus neuester Zeit Lüken, die Traditionen des Menschengeschlechts oder die Uroffenbarung Gottes unter den Heiden. Münster, 1869. Wurm, das Heidenthum und die Urreligion im Berner »Kirchenfreund« 1872. S. 274. v. Göler, die Uroffenbarung, Edda und Bibel in Deutsche Blätter v. Füllner 1873. März. Mai (besonders S. 329 ff.). In geschichtlicher Beziehung vgl. M. Müller, Vorlesungen über die Wissensch. d. Sprache. Deutsch von Böttger. Leipzig 1866. II, 375 ff.

die vielleicht schwierige Untersuchung angewiesen, welches von beidem, ob die angebliche Geschichte oder der ähnliche Mythus, aus inneren und äusseren Gründen, nach Inhalt, Form und Zusammenhang das entschiedenere Gepräge der Naturwahrheit und Originalität trage. Es könnte nun dem, der solchen Forschungen fernsteht, vielleicht scheinen, es sei hier der Willkür, Phantasie und Illusion Thür und Thor geöffnet, und die Mehrzahl der bisherigen vereinzelten Versuche ist allerdings reichlich dazu angethan gewesen, die Uneingeweihten in diesem Vorurtheil zu bestärken. Der Grund hievon lag nicht nur in dem Fehler, dass man so oft eine oberflächliche, nur scheinbare Ähnlichkeit kritiklos zur Identität erhob, sondern noch mehr in dem grossen Übelstand, dass man bei der mythologischen Vergleichung principlos seine Parallelen aus allen vier Weltgegenden herholte, ohne einsehen zu wollen, wie man hier in einer völlig ungerechtfertigten, rein dogmatischen Voraussetzung gefangen sei, dahin gehend, dass die Urüberlieferung oder Uranschauung des hebräischen Volks derjenigen sämmtlicher anderer Völker der Erde gleich sicher, wo nicht gleich nahe verwandt sein müsse. Hiegegen ist an die alttestamentlich mythologische Vergleichung die entschiedene Forderung der Methode zu stellen; wer jenes Werkzeug der Forschung willkürlich gebraucht, kann nur verwirren, während eine nach rationellen, einheitlichen Grundsätzen geschehende Handhabung reelle Dienste und bleibende Früchte verspricht. Die comparative Methode wird aber wesentlich darin bestehen, dass für den Fall eines stärkeren Auftretens mythischer Parallelen ermittelt wird, ob dieselben einem bestimmten ethnographischen Kreis ganz oder überwiegend angehören, unter Umständen auch noch genauer: welcher Völkergruppe oder welchem andern Volksindividuum sie am homogensten sind. Ergibt sich hiebei wirklich ein bestimmter ethnographischer Ort, so sind alle Ähnlichkeiten in erster Linie von diesem Standpunkt aus zu prüfen und wenn möglich zu einer einheitlichen Anschauung zusammenzufassen. Das heisst aber mit andern Worten: Die mythologische Vergleichung muss den e t h n o l o g i s c h e n Gesichtspunkt als kritisches und heuristisches Princip in sich aufnehmen, um eine methodische und wissenschaftliche zu werden. Wenn aber schon hiedurch der alttesta-

mentlich mythologischen Forschung wissenschaftliche Strenge verliehen wird, so sichert ihr noch mehr diesen Charakter ein zweites Kriterium: die Etymologie. Der Mythus u. z. der ursprüngliche, naturwüchsige — im Gegensatz zu dem der Reflexion oder Speculation einer späteren Zeit entsprungenen, theologischen (philosophischen u. s. w.), verdankt seine Entstehung einer Periode, in welcher die Sprache noch im Werden stund, einer sprachlichen Entwicklungsphase, in der erst allmählich die Namen (nomina appellativa und propria) aus den Begriffen hervorgiengen [1]). Daher in der ältesten bekannten Mythologie, der vedischen, jene merkwürdige Vieldeutigkeit einer Menge von Appellativen und Eigennamen; daher die Schwierigkeit, zu bestimmen, ob z. B. adri oder parvata in einer Stelle „Stein" und „Berg" oder „Wolke" bedeute [2]), oder sicher anzugeben, welche Naturerscheinung im einzelnen Fall Agni, Jama, Saranjû, Soma und drgl. genannt werde. Hat ja doch einer der geistvollsten Forscher auf diesem Gebiet von einem krankhaften Zustand der Sprache geredet, in dem wir den fruchtbaren Mutterschooss der Mythologieen zu suchen haben [3]), wobei freilich die Unvollkommenheit einer naturnothwendigen Entwicklungsstufe mit einer Abnormität, ein einseitiger Fortschritt mit einem Rückfall verwechselt sein möchte. Jedenfalls ist es nicht anders zu erwarten, als dass jene vorgeschichtliche homonymische und polyonymische Vieldeutigkeit der Sprache das Spiel der religiösen Phantasie mächtig anregte und solchergestalt die Entstehung und das Wachsthum der manchfachsten Mythen veranlasste, zu deren Wesen es ja gehört, dass der naive Sinn im Widerspruch mit der realen Welt und den specifischen Unterschieden der Wirklichkeit die entlegensten und verschiedenartigsten Gegenstände, Kräfte und Erscheinungen unter ein und denselben Begriff bringt und in ein und derselben Anschauung verbindet. Daher vor allem die bekannte Personification des Unpersönlichen, Gegenständlichen

---

1) Ueber das primum cognitum vgl. M. Müller a. a. O. I, 326 ff. 332.

2) Vgl. dazu A. de Gubernatis, die Thiere in der indogermanischen Mythologie. Aus dem Engl. von M. Hartmann. Leipzig 1874. S. 8.

3) M. Müller, Wiss. d. Spr. II, 386. Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. Strassburg 1874. I, 40.

in der Mythenwelt. Sind wir nun wohl auch weit entfernt, die Entstehung der Mythologie ausschliesslich aus einer sprachgeschichtlichen Thatsache erklären zu wollen, wie diess auch von Seiten der Theologie niemals wird zugegeben werden können, so genügt doch das Gesagte, um begreiflich zu machen, dass die Namen, an welche sich die verschiedenen Mythen angeschlossen haben, recht eigentlich zum Wesen der Letzteren gehören, dass sie als die jedesmaligen Träger der Grundanschauung zu betrachten sind, und ein enger Zusammenhang zwischen Name und Sache anzunehmen ist, vermöge dessen das Eine die Erklärung des Andern bildet. Dieser Umstand muss aber die Aufmerksamkeit des Mythenforschers ganz besonders auf die Beschaffenheit, den Ursprung und die Bedeutung der mythischen Namen lenken, und es ergibt sich so die Etymologie als ein ganz unentbehrliches und höchst wirksames Mittel der Forschung, das wir selbstverständlich auch für den Zweck der mythologisch-kritischen Untersuchung der hebräischen Urgeschichte durchaus nicht entrathen können. Ja die Etymologie wird es gerade sein, was unser kritisches Verfahren erst vollends zu einem wahrhaft exacten macht, an ihr werden wir das endgiltige Kriterium dafür haben, ob eine alttestamentlich mythologische Parallele, die sich uns sachlich aufgedrängt hat, oder auch abgesehen davon irgend eine beliebige urgeschichtliche Erzählung des alten Testaments auf einen reinen Mythus zurückführt. Sollte es sich nämlich herausstellen, dass die Namen, die in irgend einer alttestamentlichen Erzählung charakteristisch auftreten, unter dem etymologischen Mikroskop eine Bedeutung erschliessen, die mit dem Inhalt der Erzählung genau correspondirt, und an dem letztern s. z. s. nur ihren Exponenten gefunden hat, so würde hiemit schon ein schwerwiegendes mythologisches Kriterium gegeben sein. Denn in der wirklichen Geschichte besteht bekanntlich zwischen Name und Erlebnissen einer Person ein irrationales, äusserliches Verhältniss, abgesehen von der erst nachträglich mit Beziehung auf eine Eigenschaft oder eine That eines Menschen erfolgten Namengebung. Könnten wir aber in einem Fall der genannten Art noch einen Schritt weiter gehen und aus dem Zusammenhang von Namen und Erzählung eine zu Grund liegende, genau entsprechende Naturerscheinung herausentwickeln,

so wäre die Wahrscheinlichkeit nachdrücklich dargethan, unter Umständen — je nach dem ganzen Zusammenhang, dem das Stück angehört — der exacte Beweis geliefert, dass das betreffende Stück Geschichte in Wahrheit ursprünglich ein Mythus gewesen ist. Dabei haben wir uns aber sofort vor einem naheliegenden Vorurtheil zu hüten, das abermals auf einer alteingebürgerten ungerechtfertigten Grundvoraussetzung beruht. Man hält es für ausgemacht, dass die alttestamentlich urgeschichtlichen Namen als hebräische nur aus semitischen Wurzeln hervorgegangen sein können, etwaige verschwindende Ausnahmen abgerechnet, und dass dieselben darum nur einer semitischen Etymologie unterzogen werden dürfen. Wäre dem wirklich so, so stünde es nach den bisherigen Erfahrungen um die Aussichten einer mythologischen Untersuchung allerdings nicht glänzend. Es ist hinlänglich bekannt, wie spröd jene Namen von jeher gegen die Analyse der semitischen Philologie sich verhalten haben, wie nichtssagend oder auch abgeschmackt in einer grossen Anzahl von Fällen der sich ergebende Sinn ist, zu welch gezwungenen und unmöglichen Etymologieen man in der Verlegenheit seine Zuflucht nehmen musste [1]), und wie dennoch bei einer Reihe der bedeutendsten Namen die Untersuchung mit einem non liquet endigte. Dazu kommt, dass Gelehrte, wie Renan und M. Müller den Nachweis zu liefern versucht haben, dass auf dem Boden der semitischen Sprachen eine Mythologie überhaupt nicht recht habe entstehen und gedeihen können. „Einer der hervortretendsten Unterschiede, sagt der Letztere, zwischen den semitischen und arischen Sprachen ist folgender: In den semitischen Sprachen blieben die prädikativen Wurzeln, die als Eigennamen für irgend welches Subject dienen sollen, in dem Worte selbst so bestimmt ausgeprägt, dass diejenigen, die es gebrauchten, seine prädikative Bedeutung nicht vergessen konnten, sondern sich seiner appellativen Kraft immer bewusst blieben. In den arischen Sprachen dagegen verschwand das bedeutsame Element oder die Wurzel eines Wortes leicht so vollständig in den derivativen Elementen, seien es Suffixe oder Präfixe, dass die meisten Substantive fast gleich aufhörten, appellativ zu sein und

1) Ich erinnere nur an Namen wie בֶּרֶע, בִּרְשַׁע, עֲזָאזֵל u. dgl.

sich in einfache Namen oder Eigennamen verwandelten. Diese Eigenthümlichkeit der semitischen und arischen Sprachen muss auf ihre religiöse Phraseologie den grössten Einfluss ausgeübt haben. Schahar die Morgenröthe wird nie zu einem selbständigen Wesen, nie wird von ihr gesprochen wie von Eos, die das Lager ihres Gatten Tithonos verlässt, und zwar aus dem ganz einfachen Grunde, dass das Wort seine appellative Kraft behielt und sich daher keiner mythologischen Verwandlung anpasste" [1]). Würde sich diess in weiterem Umfang bestätigen, was ich hier dahingestellt sein lassen kann, so liesse sich damit freilich nur soviel wahrscheinlich machen, dass die alttestamentlich urgeschichtlichen Namen keine mythischen sein werden, w o f e r n sie wirklich rein semitischer Abkunft sind. Allein in dieser Voraussetzung kann uns gerade der etymologische Erfund wie schon gesagt zum Mindesten nicht bestärken. Und hiezu kommt noch ein sachliches Moment. Je bescheidener die Erwartungen sind, die wir selbst Angesichts der phönikischen und der assyrisch-babylonischen Religionsalterthümer auf dem mütterlichen Boden einer semitischen Sprache an eine etwaige Mythologie heranbringen [2]), desto mehr darf die Voraussetzung Raum gewinnen, dass die möglicherweise sich zeigenden mythologischen Sprachelemente im alten Testament ihre Wurzel in einer andern Sprachfamilie haben könnten, als der semitischen, um so mehr diess, je deutlicher in den Ideen und Anschauungen selber, also sachlich, eine Anziehung nach aussen stattfindet. Offenbar würde es sich aber dann um die Sprache desjenigen Volks oder derjenigen Völker handeln, deren Religion auch die parallelen Mythen darbietet. Näher betrachtet gestaltet sich nun diese Sprachenfrage ziemlich einfach. Es kann sich schon Angesichts der hebräischen Tradition selber aller

---

1) Essays Leipz. 1869. I, 309 f. 314. Einleit. in die vergleich. Religionswissenschaft I, 40 ff. Vgl. hiezu m e i n e Abhandlung: über das Verhältniss der indogermanischen und semitischen Sprachwurzeln in Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Ges. XXVII, 425—460.

2) Aus dem Erfund bei den nordsemitischen Völkern einen Beweis für die mythologische Begabung der Semiten überhaupt führen zu wollen, ist so lange verkehrt, als weder die mythologische Unfähigkeit der südlicheren Semiten im Verhältniss zu jenen dabei begriffen, noch die Urwüchsigkeit und Selbstständigkeit nordsemitischer Mythologie dargethan ist.



Wahrscheinlichkeit nach nur um die Herleitung der eventuellen mythischen Namen der hebräischen Urgeschichte entweder aus dem indogermanischen oder dem egyptischen Sprachgebiet handeln. Ist es nun aber auch an und für sich möglich, dass die ursprünglich mythischen Namen und Stoffe des alten Testaments im Wesentlichen egyptischer Herkunft sind, so empfiehlt sich doch die Anwendung egyptischer Etymologie als nächstes Kriterium nicht. Denn einmal zeigt schon der Augenschein und eine lange Reihe längst anerkannter sachlicher Parallelen ein ganz entschiedenes Überwiegen der hebräisch-indogermanischen Ideenverwandtschaft. Sodann kommt aber noch ganz besonders in Betracht, dass unsere Kenntniss der egyptischen Sprache grammaticalisch und lexicalisch noch zu unsicher ist, um den Forscher zu einem exacten etymologischen Verfahren zu befähigen. So werden wir folgerichtig dazu gedrängt, nach den misslungenen hebräisch-semitischen Versuchen der Etymologie die fraglichen Namen des alten Testaments mit den durchsichtigen Mitteln und nach den festen Regeln der indogermanischen Sprachwissenschaft einer Prüfung zu unterwerfen, und vor allem die hier sich ergebenden Resultate mit den Errungenschaften der semitischen Etymologie zu vergleichen. Ist die Voraussetzung des rein semitischen Ursprungs jener Namen richtig, so wird eine indogermanische Etymologie um so früher ihre Unmacht erkennen und eingestehen, je correcter und gewissenhafter sie arbeitet. Dann mag um so mehr ein Versuch gerechtfertigt sein, ob nicht mittelst der egyptischen Sprache ein erklärendes Licht auf den dunkeln Gegenstand gebracht werden kann. Trifft aber jene altherkömmliche Voraussetzung nicht zu, und sollte sich wirklich ein positiver Ideenzusammenhang zwischen den Erzählungen der hebräischen Urgeschichte und den Mythologieen indogermanischer Völker geltend machen [1]), so kann es sich nur um die Möglichkeit

1) Vgl. hiezu Ewald, Erklärung der bibl. Urgeschichte in Jahrbb. d. bibl. Wissensch. II, 139, wo derselbe zunächst mit Beziehung auf die Schöpfungsgeschichte des Jahvisten sagt: „Wir finden ebensolche Vorstellungen in jeder feiner ausgebildeten heidnischen Religion wieder, und können sie nach dem Maasse unserer jetzigen Kenntnisse am deutlichsten und vollständigsten bei dem heidnischen Volk wiedererkennen, in welchem sich überhaupt alle Vorstellungen dieser Art am reichsten ausgebildet und am unver-



eines doppelten Erfundes handeln. Entweder wird es sich herausstellen, dass das hebräische Volk in alter Zeit mit einzelnen indogermanischen Mythen auch indogermanische Namen und Wörter als fremde Elemente in seine semitische Sprache und Anschauung aufgenommen und beides assimilirt hat, oder könnte es sich mit Evidenz ergeben, dass jenes Volk das indogermanische Gut an Mythen und Namen, das seine Literatur in sich birgt, nicht von andern Völkern geborgt hat, sondern vielmehr darin seinen allerältesten ureigenthümlichen Besitz aufweist. Letzteres wäre die unvermeidliche Consequenz, wenn die Dinge so lägen, dass nicht nur alle die verschiedenen scheinbar fremden Elemente in Eine klare, mythologische Weltanschauung sich zusammenordneten, sondern dass auch vielfach neben den Parallelen eigenthümliche, originale Mythen sich bemerklich machten und dem Ganzen der Anschauung einen besonderen specifischen Ort vindicirten. Noch schlagender würde sich der Beweis gestalten, wenn die im alten Testament auftretenden indogermanischen Namen nicht eine hebräische Umformung von schon bekannten Götternamen und cultischen Wörtern wären, sondern neue, selbständige Wortbildungen indogermanischer Sprache enthielten, die sich ebenso durchsichtig und regelrecht darstellten. Dies könnte aber um so sicherer ermittelt werden, je bestimmter aus der Analyse der Namen der Charakter des Idioms, dem sie entstammt sind, sich fixiren lässt. Und als der denkbar glücklichste Fall wäre es zu begrüssen, wenn der Nachweis gegeben werden könnte, dass jenes fragliche Idiom mit einer der bekannten indogermanischen Sprachen nächstverwandt oder geradezu identisch gewesen sein muss. Es versteht sich hiebei von selbst, dass im etymologischen Verfahren ebensogut als im mythologischen ein einheitliches Princip herrschen muss. Das Absehen wird daher von Anfang darauf gerichtet sein müssen, wofern in der That die urgeschichtlichen Namen eine indogermanische Analyse zulassen, ihren eigentlichen Heimatort innerhalb des weiten Sprachgebiets zu bestimmen. Gelänge es nun, von einer der bekannten Spra-

sehrtesten erhalten haben, bei den Indern." Ebendas. I, 79 wird von der „Indischen Sprache" gesagt, dass sie „in allen Religionsbegriffen (weil kein altes Volk ausser Israel sich so ernstlich um echte Religion bekümmert hat wie die Inder) der Hebräischen am gleichartigsten ist."

chen aus nicht blos eine vollkommen correcte Namenerklärung, sondern zugleich eine im Einzelnen klare, im Grossen übereinstimmende Sacherklärung zu geben, würde also Name und Geschichte, Wort und Sache genau correspondiren, so wäre damit für die Ansicht J. G. Müller's, dass das hebräische Volk eine indogermanische Ursprache gehabt habe und seiner Herkunft nach ein indogermanisches Volk sei [1]), ein wirklich exacter und unwiderleglicher Beweis geliefert, und die Frucht unserer hebräischen Alterthumsforschung wäre nicht blos von historischer, sondern zugleich von weittragender ethnologischer Bedeutung.

Führt die hiemit entwickelte Methode zu keinem positiven Resultat, so tritt die rein historische Kritik in ihr unbestrittenes Recht ein, und nur wenn der Inhalt der alttestamentlich hebräischen Urgeschichte auch allen Regeln und Voraussetzungen der historischen Kritik Trotz bieten würde, wären wir zu der oben berührten dogmatischen Auskunft genöthigt, in den fraglichen Urkunden einen dem israelitischen Volk mitgetheilten rein übernatürlichen Bericht über seine eigene früheste Vergangenheit und die Anfänge der Welt und des Menschengeschlechts überhaupt zu erblicken.

2.

Noch mag sich die methodologische Frage erheben, wie wir uns zur Literarkritik zu stellen, welche Grundsätze wir hier zu befolgen haben. Wir können uns in dieser Beziehung wohl rasch verständigen. Es leuchtet zum Voraus ein, dass zwischen der Realkritik und Literarkritik ein enger Zusammenhang besteht, ein Verhältniss der wechselseitigen Abhängigkeit [2]). Soll die erstere unangefochten und umsichtig ihr Geschäft betreiben, so muss sie unter allen Umständen die letztere berücksichtigen und von den sicheren Ergebnissen derselben ihren Ausgang neh-

1. Vgl. J. G. Müller, die Semiten in ihrem Verhältniss zu Chamiten und Japhetiten. Gotha 1872. S. 168 ff. — Gegen einen Schluss von den Hebräern auf die übrigen sog. Semiten will ich übrigens gleich hier ausdrücklich protestirt haben.

2) Über die Einführung dieses Gesichtspunkts in die Pentateuchkritik durch Reimarus, de Wette, George, Graf s. Merx in Tuch, Commentar über die Genesis. 2. Aufl. Halle 1871. S. LXXXIV. CII s.

men. Allein wenn so die Realkritik naturgemäss an der Quellenkritik eine Basis und ein Correctiv findet, so hat sie doch auf der andern Seite auch ihre volle Selbständigkeit und wird zum kritischen Richtmass für die andere. Und es ist klar, dass gerade auf dem Gebiet der Alterthumsforschung dieser Gesichtspunkt eine hervorragende Bedeutung erhalten muss. Offenbar fällt die Frage nach der Entstehung einer Urkunde um so mehr in's Gewicht, je fester es steht, dass das in ihr Berichtete im Wesentlichen geschichtlich ist, und doppelt wichtig wird jene Untersuchung, wenn es sich um eine zeitgenössische Aufzeichnung handelt. Dagegen umgekehrt verliert die literarhistorische Frage um so mehr an Bedeutung, je grösser voraussichtlich der zeitliche Abstand zwischen dem Verfasser und den von ihm geschilderten Begebenheiten ist, und je wahrscheinlicher oder sicherer der von ihm bearbeitete Stoff den Charakter einer eigentlich historischen Überlieferung gar nicht trägt, sondern vielmehr in eine vorgeschichtliche, mythische Zeit zurückgehört. Können wir nun diesen letzteren Fall auch beim Beginn unserer Forschung nicht schlechthin voraussetzen, sondern nur als eine Möglichkeit betrachten, die viel Wahrscheinlichkeit hat, so ergibt sich doch aus dem Bemerkten so viel für's Erste, dass wir voraussichtlich der Literarkritik ebensoviel geben werden, als wir von ihr zu nehmen haben. Ja sollte wirklich die vermeintliche Geschichte eine prophetisch regenerirte Mythologie sein, so könnte es geschehen, dass die Realkritik eine Reihe von literarhistorischen Fragen definitiv beantwortet oder doch ihrer Lösung nahebringt, an denen die Literarkritik mit ihren äusseren Kriterien sich vergebens abgemüht hat. Sollte z. B., wenn sich mittelst einer sprachlich und mythologisch exacten Forschung die Grundanschauung des sog. Jahvisten klar entwickeln liesse, in der Quellenfrage von Gen. 6 und drgl. nicht ein entscheidenderes Wort ermöglicht werden? Wir wollen jedoch der Sache nicht vorgreifen.

B. Empirische Ableitung.

Eine Entdeckungsreise hat, wenn ihr auch ein bestimmter Plan zu Grund liegen muss, in ihrer Ausführung doch immer das Gepräge des Zufalls. Auch wir dürfen, wo es sich erst um Ermittelung der rechten Methode für unsere Forschung handelt,

das Spiel dieser unberechenbaren Macht nicht scheuen; es bleibt uns nichts übrig, als frischen Muths an unsern Gegenstand heranzutreten und eine Reihe von Namen der hebräischen Alterthumsgeschichte herauszugreifen, um daran eine sprachliche und sachliche Analyse zu versuchen, deren Zweck ist, Gewissheit darüber zu erlangen, ob wir's darin mit einem ursprünglich semitischen oder anderweitigen Sprachgut, mit mythisch durchsichtigen oder historischen Elementen zu thun haben. Dass die Induction uns in erster Linie auf die Anwendung indogermanischer Etymologie verweist, ist schon gezeigt worden. Soviel kann überdem zum Voraus gesagt werden, dass wir für unsere methodologische Untersuchung um so wenigerer Fälle bedürfen, je einleuchtender und vielsagender die Exempel sind, die uns in die Hände fallen. Wenn aber der Verfasser, der diesen kritischen Gang nicht zum ersten Mal macht, dabei unter der Hand etwas Steuermannsdienste verrichtet, so mag das höchstens der Sache selber und dem Leser zu Statten kommen.

Es fragt sich nur zuvor noch: nach welchen Gesichtspunkten wollen wir zu Werk gehen, wie ist der Angriff am zweckmässigsten zu organisiren? Ich schlage folgenden Plan vor. Wir machen zuerst einen sprachlichen Versuch, spüren also nach Namen, die uns aus irgend welchen naheliegenden Gründen bedenklich vorkommen. Und hiebei mag eine doppelte Rücksicht walten. Wir können für's Erste ein paar Fälle herausgreifen, in denen die hebräische und semitische Etymologie uns im Stich lässt, um dieser die indogermanische entgegenzusetzen. Sodann empfiehlt es sich, den einen und andern Namen zu untersuchen, der an und für sich oder durch den Zusammenhang, in dem er auftritt, sich mythologisch anlässt. Auch da soll die indogermanische Etymologie ihre Dienste thun, um sofort mit dem mythologischen Kriterium selbst geprüft zu werden. Nach diesen Proben wäre dann ein mythologischer Versuch zu machen u. z. so, dass wir an irgend ein zusammenhängendes, etwas umfänglicheres Stück alttestamentlicher Erzählung den Massstab der indogermanischen Namenerklärung anlegen, um von dieser Seite her zu prüfen, ob der fragliche Stoff unlösbar ist und darum vorerst noch als möglicherweise historisch betrachtet werden muss, oder ob die angebliche Geschichte in unsrem Schmelztiegel sich in

mythische Körper verflüchtigt. Sollte Letzteres der Fall sein, so würden wir die Gelegenheit benützen, um nach den vorgefundenen mythischen Elementen auf den ethnographischen Ort zu schliessen, der als die Heimat derselben anzusehen ist. Bei der ersteren Untersuchung gienge also unser eigentliches Absehen auf Erklärung von Namen, bei der zweiten auf Erklärung von Sachen, bei der erstern wird die Etymologie Selbstzweck, bei der letztern nur Mittel zum Zweck sein.

Wenn es sich nun aber im Folgenden um die Möglichkeit handelt, dass wir indogermanische Namen (oder Wörter) in der hebräischen Literatur antreffen, so werden wir für unsere vergleichende Untersuchung weder von der Voraussetzung einer Lautverschiebung, noch von der einer Transliteration ausgehen dürfen. Lautverschiebung findet nur statt innerhalb ein und derselben Sprachfamilie; sie bezeichnet das bestimmte Gesetz, wornach die verschiedenen Laute (Mitlauter) bei den verschiedenen Gliedern einer Völkerfamilie im Verhältniss zu der Urform sich im Lauf der Zeit abwandeln. Diese Abwandlung ist eine instinctive, nicht das Werk bewusster, absichtlicher Änderung, und so ist die Lautverschiebung eine Art Naturgesetz. Offenbar konnte aber dieses nicht in Betracht kommen, falls in das semitische Idiom der sog. hebräischen Sprache indogermanische Namen in irgend einem Zeitpunkt nachträglich aufgenommen worden sind. Diese Aufnahme erfolgte jedenfalls nicht unbewusst, auch nicht nach einem durchgreifenden sprachlichen Naturgesetz, es konnte sich vielmehr nur darum handeln, die einem fremden Sprachstamm angehörigen Wörter so gut als möglich in die semitischen Laute des Hebräischen umzugestalten. Hiebei musste aber aller Wahrscheinlichkeit nach ein doppelter Gesichtspunkt in Kraft treten. Einmal waren die ursprünglichen Laute so gut als möglich zu erhalten. Am vollkommensten wird diess erreicht durch mechanische Transliteration. Allein ganz abgesehen von der Frage, ob eine solche nicht schon den Besitz einer Schrift voraussetzt, und ob andererseits jene Aufnahme von indogermanischen Namen nicht vielleicht schon stattgefunden hat, ehe das hebräische Volk schreiben konnte, — die Hebräer konnten zu diesem Mittel schon desshalb nicht greifen, weil es ihnen im angenommenen Fall nicht um ein wissenschaftliches Bedürfniss zu thun war,

sondern um ein praktisches, religiöses. Der Hebräer brauchte Namen, die ihn in der That auch hebräisch anmutheten, keine monströse, unverständliche unaussprechliche — wenn auch noch so correct wiedergegebene — Fremdwörter, und der grundverschiedene Lautcharakter des Indogermanischen und Semitischen hätte ihm ausserdem in hundert Fällen eine eigentliche Transliteration d. h. eine getreue Wiedergabe sämmtlicher Urlaute geradezu zur Unmöglichkeit gemacht. Es ist also wohl nicht anders zu erwarten, als dass wir — für den angenommenen Fall — eine Art der Umsetzung indogermanischer Namen in hebräische Form vorfinden, die wir am besten Transformation nennen. Dieselbe würde darin bestehen, dass zwar der ursprüngliche Laut möglichst conservirt, dabei aber in einer mehr willkürlichen Weise der hebräischen Grammatik und dem hebräischen Wortschatz Rechnung getragen wird. Es lässt sich vorhersehen, dass in vielen Fällen eine ganz leichte Änderung in irgend einem Laut des ursprünglichen Namens die Folge haben konnte, dass die hebräische Darstellung desselben in der That eine regelrechte, ob auch im Sinn verschiedene, hebräisch-semitische Etymologie ermöglicht. Wo aber eine unwesentliche Änderung nichts ausrichten konnte, da mag in einzelnen Fällen gar wohl auch eine etwas freiere gewaltsamere Hülfe eingetreten sein, um wirklich den Zweck einer Umbildung zu erreichen und etwas Volksthümliches zu erhalten. Die specielle Methode, die sich hieraus ergibt, wird daher bei dem Versuch einer Rückbildung hebräischer Urnamen in ihre vermuthliche indogermanische Urform vor allem die den hebräischen Lauten nächstliegenden indogermanischen beiziehen und im einzelnen Fall nur dann von diesem Grundsatz abgehen, wenn sich nachweisen lässt, dass das Bedürfniss einer semitischen Etymologisirung des herübergenommenen Namens zu einer gewaltsameren Umbildung Anlass gegeben hat.

So viel zur Orientirung. Gehen wir nun an die Sache selbst!

I. Sprachlicher Versuch.

Wir wählen zuerst einige Personennamen. Hier tritt uns ein Beispiel eines philologisch bedenklichen Namens entgegen in dem bekannten

'Ahărôn, dem Namen des ersten Hohepriesters des Vol-

kes Israel. Was sagt das hebräische Wörterbuch zu diesem Namen? Die Bildung ist eine grammaticalisch vollkommen normale und lexicalisch sehr häufige. Die Wurzel ist 'hr, die Bildungssilbe ein ursprüngliches ân [1]). Allein wie steht es mit der Etymologie? Das Hebräische weist die Wurzel 'hr sonst nirgends mehr auf, weder im Verbum, noch in einer Ableitung [2]). Man ist daher vielfach so vorsichtig gewesen und hat auf eine Erklärung des Namens verzichtet. Immerhin lässt sich eine naheliegende Auskunft hören, zu der man gegriffen hat, indem man das fragliche 'hr mit √ 'vr combinirte [3]). Ein solcher Wechsel von media h und v findet sich wiederholt (vrgl. z. B. dhr und dvr) [4]). Diessfalls bekämen wir auch einen recht annehmbaren Sinn, sei es dass man die Form als concretum, sei es, dass man sie als abstractum fasst: 'Ahărôn wäre der Glänzende (Lucius) oder der Glanz [5]). Mag nun der semitische Philolog bei dieser Auskunft sich vielleicht beruhigen, so drängt sich doch dem Kenner des indogermanischen Alterthums fast unwillkürlich eine anderweitige Erklärung des Namens 'Ahărôn auf. Geht er von der Möglichkeit aus, dass demselben eine indogermanische Form zu Grunde liegen könnte, so erscheint ihm die Bildungsilbe ôn als eine Contraction von ursprünglicherem van, 'Ahărôn wird ihm also zum Aharvan, und er hat mit Einem Mal den uralten arischen Namen für „Priester" vor sich. Zwar lautet dieses Wort im Sanskrit Atharvan, so heisst bekanntlich der vierte

---

1) Olshausen, Lehrbuch der hebr. Sprache. 1861. S. 405. Ewald, Lehrbuch der hebr. Spr. §. 163.

2) Auch das Arabische hat kein Verbum أَهَرَ und von √ اهر nur die Ableitung أَهَرَةٌ Hausgeräthe; Rechtbeschaffenheit u. dgl. وَهَرَ lässt sich nicht herbeiziehen.

3) Arab. أوّر anzünden von آر, أُوَارٌ Hitze. אור scheint aus ארר abgeschliffen zu sein. Vgl. أَرَّ *accendit ignem* und *vocem extendit impudentia* (أُرٌّ, إِرَّةٌ Feuer; أَرِيرٌ *vox impudentis*) und أَرَى entbrennen, anbrennen.

4) Vgl. auch Hupfeld, die Psalmen. 2. Aufl. herausg. von Riehm. IV, 192.

5) Der passivischen Wendung Fürst's = Erleuchteter kann ich mich nicht anschliessen.

Veda Atharvaveda; das Altbactrische oder „Zend“ des Avesta aber hat neben atharvan auch noch die Form âtarvan, nom. âthrava. Allein wenn wir demnach in der hebräischen Namensform allerdings eine leichte Verstümmelung, eine Abschleifung des ursprünglichen th in h annehmen müssten, hinsichtlich deren es sich fragen könnte, ob sie dem ursprünglichen arischen Dialekt, dem 'Ahărôn entstammt, schon angehörte, oder ob sie auf Rechnung der Transformation zu schreiben ist, so kann doch aus diesem Umstand Angesichts der auffallenden sachlichen Übereinstimmung um so weniger ein Bedenken erwachsen, als die Fälle im Arischen durchaus nicht selten sind, in denen sich eine aspirata zum reinen Hauchlaut abgeschwächt hat. Die Urform von 'Ahărôn könnte also ganz wohl Aharvan gelautet haben, doch liegt eine ausreichende Erklärung für eine Abschleifung bei der Transformation in dem Umstand, dass solcherweise das a der zweiten Silbe leicht zu conserviren war. Ob nun das Eine oder das Andere zutrifft, jedenfalls hat die Ableitung des hebräischen Worts aus dem Arischen das vor einer semitischen Etymologie voraus, dass wir einen sprachlich klaren und sachlich bedeutsameren Namen erhalten. Kann man auch darüber im Zweifel sein, was der ursprüngliche Sinn der zu Grunde liegenden Wurzel ath gewesen, — diese Wurzel ist in der arischen Literatur als Verbum gar nicht mehr gebräuchlich, wenn sie auch in einer Reihe von Nominalstämmen auftritt [1], — so ist doch die Bedeutung des Themas athar, aus dem atharvan gebildet ist, um so sicherer nachzuweisen. Sollte je das zendische âtar = Feuer (vrgl. das neupers. âtesh, armen. atr u. s. f.) wovon âtarvan = sacerdos stammt, nicht wurzelidentisch sein mit athar, was man übrigens gemeinhin annimmt [2], so steht es doch nach dem Zusammenhang der beiderseitigen Literatur und Anschauung fest,

---

1) athari, atharja, atharju, atharvan im Sanskrit scheinen sämmtlich hieher zu gehören. Im Griechischen dürfte ausser ἀθήρ (ἀνθέριξ), ἄνθος ἄνθραξ der Name Ἀθήνη beizuordnen sein. Vgl. übrigens Preller, griech. Mythol. 2. Aufl. I, 147. M. Müller, Wissensch. d. Spr. II, 577. Durch athari (ἀθήρ) ist der Begriff des Spitzen, Aufschiessenden als Grundbegriff von $\sqrt{}$ ath nahegelegt.

2) S. Brockhaus, Vendidad Sade. Leipz. 1850. S. 341. 347. Benfey, Sâmaveda. Leipz. 1848. S. 7. 213. Lassen, indische Alterthumskunde. 2. Aufl. Leipz. 1867. I, 630 f.

dass ebensowohl der atharvan des Veda, wie der des Avesta wesentlich der Feuerpriester ist, wörtlich: der mit Feuer (athar [1]), versehene. Es ist klar, dass diese Bezeichnung des Priesters gerade für den arischen Cultus charakteristisch ist, da in der arischen Religion Indiens und Erans das Licht und Feuer die hervorragendste Bedeutung hat. Wenn nun aber die alttestamentliche Erzählung von 'Ahärôn eine Reihe von Zügen berichtet, die ihn nicht blos als den mit Feuer dienstthuenden Opferer überhaupt schildern, sondern seinem Feuer eine ganz besondere, charakteristische Bedeutung verleihen, wie Lev. 9, 24. (10, 1. 2.), Num. 16, 16. 17. (35.) 46 f., so können wir uns von vornherein der Vermuthung nicht erwehren, dass auch hier auf hebräischem Gebiet ein ursprünglicher Zusammenhang zwischen Name und Sache stattfinde, der einen mythischen Hintergrund zwar noch nicht beweist, aber doch wenigstens einigermassen wahrscheinlich macht. Wir werden in dieser Vermuthung aber weiter bestärkt, wenn wir beachten, welche Stellung die Gestalt des Atharvan im Veda einnimmt. Hier ist das Wort nicht blos ein nom. appellativum, sondern ganz überwiegend ein Eigenname. Atharvan ist das priesterliche Urbild, der erste Opferer, der das Feuer vom Himmel herabgeholt hat. So heisst es: tvâm agne pushkarâd adhj atharvâ niramanthata mûrdhno viçvasja vâghataḥ „Dich Agni (Gott des Feuers) hat aus dem Lotoskelch [2]) Atharvan durch Reiben hervorgelockt: that's allen

---

1) athar bezeichnet offenbar das Feuer als das in spitzen Flammen Emporschiessende, wie auch ἄνθραξ die Kohle eigentlich als solche, aus der noch Feuerflammen hervorschiessen, bedeutet, was auch durch die andere Bedeutung Karfunkel bestätigt wird. Vgl. besonders Ṛgv. IV, 6, 5. und Böhtlingk-Roth, Sanskritwörterbuch s. v. athari.

2) pushkara fasst Böhtlingk-Roth im Sinne von „Kopf des Löffels" sc. Opferlöffels. Sâjaṇa nach den Taittir. versteht die Erde als pushkaraparṇa (Lotosblatt) darunter. Benfey deutet ebenfalls auf die Erde und übersetzt: „ob der ernährenden" (Sam. V. S. 213). Allein pushkarâd adhi bezeichnet nicht das Ziel, sondern den Ausgangspunkt der Bewegung, den Ort, aus dem und von dem her das Feuer gerieben wird; und pushkara, das eigentlich die Blüthe des blauen Lotos ist, wird hier als bildlicher Name des Himmelszeltes gebraucht, das ja einem blauen Blumenkelch vergleichbar ist. Daraus erklärt sich die Bezeichnung der den Weltuntergang herbeiführenden Wolken pushkarâvartaka, von denen die Purâṇa wissen: sie haben

Opfernden zuvor" (Ṛgv. VI, 16, 13. Sâm. V. I. 1, 1, 9.). Gewiss ist es nichts Zufälliges, dass auch in 'Ahărôn's Geschichte im Zusammenhang mit seinem priesterlichen Walten wiederholt das Feuer unmittelbar vom Himmel kommt, ja dass gerade durch das wunderbare himmlische Feuer, das sein Opfer verzehrt, Er als der wahre, von Gott bestellte Priester documentirt wird. Wir hätten also neben der lautlichen Identität auch noch eine bemerkenswerthe sachliche Parallele zwischen dem vedischen Atharvan und dem 'Ahărôn des alten Testaments gewonnen. Und gerade dieser Umstand kann uns im Zusammenhang mit einem weitern dazu dienen, den Ort näher zu bestimmen, wo wir die Heimat des hebräischen 'Ahărôn zu suchen haben, falls dieser Name wirklich ein ursprünglich indogermanischer wäre. Dass wir nämlich jedenfalls auf arischen Boden verwiesen werden, ist schon gezeigt: es kann sich nur um das Culturgebiet handeln, dem das Sanskritvolk und das Zendvolk angehörte. Allein wir können einen Schritt weitergehen und das hebräische 'Ahărôn genauer einweisen. Im Avesta ist Atharvan reines nom. appell. = Priester; dasselbe lässt sich von 'Ahărôn im A. T. nicht sagen. Zwar fasst das A. Testament die Priester gerne in der Bezeichnung bĕnę̂ 'Ahărôn, bę̂th 'Ahărôn (Jos. 21, 4. Ps. 115, 10. 12. 118, 3. 135, 19.) zusammen, und der Talmud bildet nachträglich das denominativum 'ahărônîm. Dagegen ist 'ahărôn = Priester vollständig in Abgang gekommen und durch das Appellativ kôhên ersetzt worden; ja ein anfänglicher appellativischer Sinn von 'ahărôn ist so sehr dem Sprachgefühl entfremdet, dass 'Ahărôn hakkôhên eine ganz geläufige Verbindung ist. Etwas ganz Ähnliches begegnet uns aber auf indisch-arischer Seite. Auch dort ist das Appellativ atharvan schon in sehr alter Zeit zum Eigennamen geworden und später als Bezeichnung des Priesters völlig verdrängt worden durch den Begriff brahmán (brâhmaṇa) [1]. Hienach scheint sich der hebräische 'Ahărôn näher zum Atharvan des Sanskritvolkes, als zu dem atharvan des

---

ihren Namen daher, dass sie den Lotoskelch d. i. den Himmel umstürzen. Ausserdem vergl. die Bedeutung antariksha (Luftraum), die pushkara in Naigh. 1, 3. Nir. 5, 14 hat.

1) Weitere Belegstellen zu atharvan s. Böhtlingk-Roth S.W. s. v.

Avesta zu stellen. Wir haben vorläufig diese Conjectur als einen Gesichtspunkt für weitere Fälle unsrer Untersuchung im Auge zu behalten [1]).

An die Analyse des Namens 'Ahărôn reihen wir passend noch ein anderes Beispiel eines dunklen, sprachlich verdächtigen Personnamens an, indem wir den Namen Pînĕchâs untersuchen. So heisst der Sohn 'Äl'âzâr's und Enkel 'Ahărôn's (Ex. 6, 25). Was soll dieser Name bedeuten? Hier ist man im Grund um Auskunft weniger verlegen, als vorhin; man verfügt über zwei Erklärungen: man macht entweder einen „ehernen Mund" oder ein „Schlangenmaul" aus ihm, im erstern Fall setzt man nĕchâs mit chald. nĕchâsh gleich, im letztern mit hebr. nâchâsh. Es ist jedoch hier sogleich zu bemerken, dass die nach der Form Pînĕchâs anzunehmende $\sqrt{}$ nchs im Hebräischen sich gar nicht findet, weder im Verbum, noch in Ableitungen, wenn freilich Fürst in seinem Wörterbuch keinen Anstand nimmt, eine $\sqrt{}$ nchs = orakeln nebst einem Nomen nĕchâs = Orakel sich zurecht zu machen, wie er auch auf der andern Seite die Ableitung des pî — aus einem ebenso utopischen pinch vorschlägt. Dagegen weist allerdings das Arabische nicht nur die Wurzeln nchs und nhs neben nhsh im Sinn von „stechen, beissen", sondern auch die Wurzel nchs = hart, zudringlich sein, auf. Mag man daher auch das hebr. nâchâsh (oder auch nachash) einerseits und das chald. nĕchâsh mit den beiderlei arabischen Wurzeln combiniren, wie denn das Arabische das Wort nuchâs = Erz hat, so kommt man doch selbst auf diesem semitisch comparativen Weg zu keiner sicherern Grundlage für die Erklärung des fraglichen Namens, abgesehen davon, dass die eine wie die andere Deutung auch sachlich in der That gar wenig vertrauenerweckend ist. Unter solchen Umständen mag es uns füglich nicht verübelt werden, wenn wir von der Annahme der Möglichkeit einer nichtsemitischen Herkunft des Namens ausgehend den Probirstein der indogermanischen Etymologie anlegen, u. z. greifen wir, nachdem sich bei 'Ahărôn das Arische, speziell das Sanskrit so wirksam erwiesen hat, folgerichtig in erster Linie zu den Mitteln des Letzgenannten. Von den einzelnen Consonanten des Namens Pînĕchâs sind sämmt-

1) Vgl. Lassen, ind. Alterth. I, 631.

liche ohne Veränderung in sanskritische umsetzbar mit der einen Ausnahme des ch. Für diesen dumpfen Laut müssen wir eine möglichst adäquate Compensation finden. Diese wird nicht in sanskritischen kh zu suchen sein, das vielmehr dem hebräischen kh am nächsten kommt, sondern viel wahrscheinlicher in dem Sibilanten ç, dessen Aussprache ein dem ch sich näherndes sh ist. Dieses ç geht bekanntlich im Prakrit mehrfach in h über (z. B. daha = daça und = drça)[1]), das wir uns in diesem Fall wohl stärker zu denken haben, als gewöhnlich; ebenso entspricht dem ç des Sanskrit das germanische h (çata = goth. und angels. hund = hundert), das Neupersische aber zeigt in vielen Fällen für ç ein ch (z. B. chûb = çubha, chushk = çushka). Gehen wir hievon aus, so werden wir zu der Annahme geführt, Pînĕchâs sei eine Transformation von pînaçâs oder pînaças[2]). Eine nähere Betrachtung wird aber sofort für diese letztere Form unser volles Interesse in Anspruch nehmen. Pînaças ist ein reguläres Compositum (Tatpurusha) von pîna und ças, dessen Bedeutung wäre: qui ferit turgida. Auf den ersten Blick könnte es freilich scheinen, als hätten wir damit eine noch sonderbarere Bedeutung für den fraglichen Namen erhalten, als diejenige war, die sich uns bei einer semitischen Etymologie darbot. Allein beachten wir doch, was Num. 25, 6—8 von Pînĕchâs u. z. gerade als charakteristische Geschichte (vergl. Ps. 106, 29. 30.) erzählt ist. „Und siehe ein Mann aus den Kindern Israels kam und brachte unter seine Brüder eine Midianitin, und liess Mose zusehen und die ganze Gemeine der Kinder Israels, die da weinten vor der Thür der Hütte des Stifts. Da das sahe Pinehas, der Sohn Eleasars, des Sohnes Aarons, des Priesters, stand er auf aus der Gemeine, und nahm einen Spiess in seine Hand, und gieng dem israelitischen Manne nach hinein in den Hurenwinkel, und durchstach sie beide, den israelitischen Mann und das Weib, durch ihren Bauch. Da hörte die Plage auf von den Kindern Israels". Ich frage: lässt sich der Mann, der diese eigenthümliche That vollbracht hat, kürzer

1) Lassen, institutiones ling. pracriticae p. 194.

2) Der Übergang des auslautenden a von pîna in blossen Halbvokal ist völlig naturgemäss. Es wird der Erinnerung an die in Indien noch jetzt übliche Aussprache der auslautenden a nicht bedürfen.

und treffender benennen als mit Pînaças? Denn dass pîna (schwellend), das mit Vorliebe von Körpertheilen gebraucht wird, zur euphemistischen Bezeichnung des in der Erzählung Gemeinten sich sehr gut eignet, ist klar [1]). Wir hätten also abermals einen auffallenden Zusammenhang zwischen Name und Sache: im Namen wird die Geschichte auf einen kurzen Ausdruck gebracht. Wir haben schon oben dieses Zusammentreffen als Kriterium des Mythus bezeichnet. Stehen wir hier vor einem solchen, mit andern Worten: entspricht der Num. 25, 6 — 8 berichteten Geschichte eine Naturanschauung? Im Veda wird die √ pî und ihre Ableitungen pîpivaṁs und pîna besonders häufig von Gegenständen gebraucht, die eine Flüssigkeit enthalten, so z. B. von dem vollen Euter der Kuh, von den schwellenden Brüsten des Weibes [2]). Ebensonahe lag die Anwendung auf die von Wasser strotzenden Wolken (megha), die wir gleichfalls finden. Ṛgv. I, 181, 8. ruft der Dichter den Açvin (Dioskuren) zu: vṛshâ vâṁ megho vṛshaṇâ pîpâja gor na seke manusho daçasjan „eure saftige Wolke, ihr Kräftigen, strotzt wie beim Milcherguss die Menschen beschenkend". Die Begriffe des Schwellens und Überströmens gehen hier in einander über. Offenbar dürfen wir aber nur bei der Anschauung der regenschwangern Wolke stehen bleiben, um sofort eine einfache und treffende Naturparallele zu unserer alttestamentlichen Erzählung zu bekommen [3]). Dann ist die in v. 6 beschriebene Situation von der

1) Es fragt sich meines Erachtens sehr, ob kaupîna (die Schaamtheile und das Tuch um dieselben) von kûpa abzuleiten ist, wie Böhtlingk-Roth annehmen, da kûpa im Sinn von pudenda nicht vorkommt. Es liegt näher an kupîna (ku + pîna) zu denken, wofür z. B. kapṛth, kabuli Analogieen wären. Damit hätten wir eine weitere Bestätigung für die oben dargelegte Bedeutung von pîna in unsrem concreten Fall. Man vergl. ar. مَشْلَح von شلح *pinguis fuit*.

2) Ṛgv. II, 32, 3. III, 33, 10. VII, 96, 6. Vgl. Ṛgv. II, 13, 1 (âhanâ abhavat pipjushî pajaḥ).

3) Vgl. auch de Gubernatis, die Thiere in d. indogerm. Myth. S. 641 f. Indra durchbohrt mit seinem Geschoss den Pipru (den Vollen, Geschwollenen) und die schwarzbäuchigen Hexen, — beides Personificationen der regenschwangern Wolken. — Bekannt ist überdem, dass der Gewittervorgang in einer Reihe indogermanischer Mythen als ein geschlechtlicher Act

Anschauung der sich zusammenballenden, von Wasser strotzenden Wolken genommen. Was v. 8 Pînĕchâs verrichtet, „qui ferit pinguia“, das geschieht in dem Augenblick, wo der Blitz die geschwängerten Wolkenmassen zerhaut oder durchsticht, indem er in das nächtliche Dunkel derselben (qub bâh) eindringt. Und der Erfolg, der nach v. 8 in dem Aufhören der Plage besteht, ist deutlich die Beseitigung der Dürre des Erdreichs, das nun durch den Erguss der im Gewitter entladenen Wolken getränkt und neubelebt wird. Wir hätten also in dieser eigenthümlichen Erzählung einen deutlichen naturgeschichtlichen Hintergrund entdeckt, und es muss unter allen Umständen die Möglichkeit zugegeben werden, dass wir hier die durch den prophetischen Geist der alttestamentlichen Offenbarung vollzogene Transformation eines Mythus vor uns haben, der zu den zahlreichen vom Gewitter handelnden Mythen der arischen Völker einen weiteren Beitrag liefert[1]). Dabei fällt gerade der Umstand, dass uns der Name Pînaças in der Literatur des indischen Sanskritvolks nicht begegnet, noch besonders in's Gewicht, sofern er vermuthen lässt, dass die auf Grund der angestellten Untersuchungen sich nahelegende Verwandtschaft althebräischer und indisch-arischer Anschauungen eine gewisse Selbständigkeit und Originalität der ersteren gegenüber den letztern nicht ausschliesst.

Schreiten wir nun nach diesen nicht eben entmuthigenden Anfängen in unsrem exploratorischen Inductionsverfahren fort, so möge im Weitern der eine und andere alttestamentliche Personname berücksichtigt werden, der sprachlich oder sachlich einen anerkannt mythologischen Schein hat. Untersuchen wir einmal den Namen des Richters

---

gefasst ist. Man vergl. in dieser Beziehung besonders A. Kuhn, Herabkunft des Feuers.

1) Auch die Egyptologie hat sich am Namen versucht, und Lauth in „Moses, der Ebräer u. s. w.“ hat in demselben einen Beleg dafür gefunden, dass um die Zeit des Exodus egyptisch formirte Namen von den Ebräern adoptirt wurden. Der Name soll „der Neger“ (nehas + bestimmter Artikel) bedeuten. Zeitschr. der d. morg. Gesellsch. XXV, 139. Was es um derartige „Belege“ ist, wird im Verlauf unserer Untersuchung sich immer klarer herausstellen.



Jiphtâch. „Wir finden hier zum erstenmale eine auffallende Ähnlichkeit mit griechischen Sagen. Der aus der Iliade bekannte Idomeneus von Kreta erkaufte von Poseidon die glückliche Heimkehr über das Meer durch das Gelübde, das erste ihm in der Heimath begegnende zu opfern, so muss er seinen eigenen Sohn opfern, wird aber dafür von den Göttern durch eine Seuche, von seinen Mitbürgern durch Verbannung gestraft; so erzählt wenigstens (Homer schweigt davon) Servius zu Virgil Aen. 3, 121. 11, 264. Bekannter ist die Sage über Iphigeneia: und man könnte sogar zwischen den drei Namen Iphi, Idomeneus und Jiftah irgend eine Verwandtschaft suchen. Dazu kommen die Ähnlichkeiten zwischen dem sogleich folgenden Simson und Herakles, welche zum Theil unverkennbar sind. Auch können wir nicht leugnen, dass solche Sagen von einem Volk zum andern wanderten; sowie dass die Griechen viele von Asien her überliefert erhalten haben. Aber auf welcher Seite dann die grössere Ursprünglichkeit dieser Sagen liege, kann nicht zweifelhaft sein. Dass in Simson's Leben manche Züge aus einem dem gewöhnlichen mosaischen Geiste fremden Gebiete aufgenommen sind, wird bald erläutert werden: nichts kann aber gewisser sein, als dass Jiftah und Simson ächt hebräische Helden dieser Zeit waren"[1]). Mit diesen Worten constatirt Ewald ein Doppeltes: 1. die auffallende Ähnlichkeit, wo nicht Verwandtschaft zwischen der Erzählung von Jiphtâch und griechischen Mythen, 2., die hebräische Originalität Jiphtâch's. In beiden Punkten vermag ich ihm nicht zu widersprechen, statt aber bei der vagen Conjectur stehen zu bleiben, „man könnte sogar zwischen den drei Namen Iphi, Idomeneus und Jiftah irgend eine Verwandtschaft suchen", ziehe ich es vor, nach Anleitung der zwei schon gegebenen Beispiele den Namen Jiphtâch einer genaueren Betrachtung zu unterziehen. Fasst man ihn hebräisch-semitisch, so bedeutet er den „der eröffnet", was man etwa auf die kriegerische That des Helden beziehen könnte (Jud. 11, 32. 33). Allein es fragt sich, ob wir hier nicht ebensogut wie bei Ἰφιγένεια eine indogermanische Wortbildung anzunehmen haben, die erst in Jiphtâch transformirt wäre. Der Umstand, dass die Etymologie jenes

1) Ewald, Gesch. des Volk. Isr.' II, 515. Anm. 1.



griechischen Namens, der möglicherweise einen Anhaltspunkt bieten könnte, dunkel ist, mag uns um so mehr veranlassen, auch hier wie bisher vom Sanskrit aus einen Versuch zu machen. Und in der That gibt uns diess die Mittel zu einem Compositum an die Hand, das lautlich dem Jiphtâch vollkommen entspricht, nämlich zu dem Tatpurusha: ibhadâç. Hier wäre wie in Pînĕchâs an die Stelle eines ursprünglichen ç ein hebr. ch getreten; ausserdem hätte die ursprüngliche Namensform in der Transformation ein anlautendes j erhalten, womit das Wort einer grossen Kategorie hebräischer Namenbildungen angepasst ist [1]). Endlich wäre, wie es scheint für die Lautfolge bh d ç gerade die √ ptch (phthch) gewählt worden, weil sie unwillkürlich sich als sinnreiche Compensation erbot. Was soll nun aber Ibhadâç, bedeuten? Ibha ist ein altindisches Wort [2]), das die Familie im Gegensatz zum Hausherrn und die „Hörigen" gegenüber vom Fürsten (râǵan) bezeichnet. Sofern es die Angehörigen, die Hausgenossen bedeutet, scheint es den Gesichtspunkt der Unterthänigkeit, des dienenden Verhältnisses zu betonen [3]). Deswegen wird z. B. Ṛgv. I., 84, 17. der toka neben dem ibha besonders genannt (Kind und Gesind). Die socialen Verhältnisse des Alterthums stellen jedoch einer Ausdehnung des Begriffs ibha auf sämmtliche Bewohner von Haus und Hof ausser dem Herrn, also auch auf Weib und Kind des Hausherrn (wie bei familia) keinerlei Hinderniss entgegen. Der zweite Theil unsres Compositums enthält die √ dâç, die gleichfalls im Veda u. z. sehr häufig auftritt und die Huldigung, welche man einem Gott mittelst eines Opfers darbringt, bedeutet. Mehrfach finden wir die Verbindung von dâç mit samidh (Brandopfer) [4]); auch kommt ein Compositum dûḍâç = übel huldigend, nichts verehrend, unfromm vor. Hieraus ergibt sich, dass ibhadâç so viel ist, als

1) Olshausen, Lehrb. der hebr. Spr. S. 617 f. Cf. de Lagarde, psalterium juxta Hebraeos Hieronymi 1874. p. 154.

2) Vgl. Ṛgv. I, 84, 17. IV, 4, 1. VI, 20, 8. IX, 57, 3.

3) Ich halte √ ibh sive inbh für eine Variation von in, inv (bewältigen, bemeistern) wornach ibha, ibhja die Gewalt, das Bewältigte bedeutet. Mit derselben Wurzel combinire ich das griech. ἶφι und ἴς, ἰνός.

4) Vgl. Ṛgv. III, 10. 3. VI, 5, 5. VIII, 19, 14 und Böhtlingk-Roth S.W. s. v. dâç.

„der sein Angehöriges (Untergebenes) opfert“. Abermals hätten wir sonach einen Namen vor uns, der nicht nur sprachlich vollkommen regelrecht und klar ist, auch die vorliegende hebräisch-semitische Form als adäquate Transformation begreifen lässt, sondern der überdem ein merkwürdiges Licht auf die Jud. 11 berichtete Geschichte wirft, sofern er abermals kurz sagt, was hier in plastischer Weise ausführlich geschildert wird. Wüssten wir nun nur soviel, so wären wir immerhin berechtigt, auch hier eine mythische Grundlage zu vermuthen. Glücklicher Weise sind wir aber im Stand, nicht blos vom Namen Jiphtâch, sondern auch von der an denselben geknüpften Geschichte eine Analyse zu geben und dadurch das Vermuthliche in aller Form zu beweisen. Will mir freilich der Leser hiebei folgen, so darf er für diessmal einen etwas weitern und beschwerlicheren Weg nicht scheuen. Wir müssen zum Behuf einer mythologischen Beleuchtung der Geschichte von der „Tochter Jephtha's“ für einen Augenblick den alttestamentlichen Horizont verlassen und der indischen Sage unsere Aufmerksamkeit zuwenden.

Das Çatapathabrâhmaṇa erzählt uns eine merkwürdige Legende „von dem Verjüngungsborn“ [1]), die richtig gedeutet einen werthvollen Beitrag zum Verständniss der Geschichte Jiphtâch's liefern wird. Ich gebe den Wortlaut derselben nach der von A. Weber schon veröffentlichten Übersetzung [2]).

„Als nämlich seien es die Bhṛgu seien es die Añgiras die Himmelswelt erlangten, da blieb Kjavana, sei es der Bhârgava oder sei es der Âñgirasa, als alt und in gespenstischer Gestalt zurück. Çarjâta Mânava wanderte gerade mit seinem Clan umher. Er liess sich gerade dort nachbarlich nieder. Seine Knaben bewarfen beim Spiel jenen Alten von gespenstischer Gestalt, mit Erdklössen, indem sie ihn verächtlich hielten. Da zürnte er den Çarjâtischen. Er schuf ihnen Zwietracht. Vater stritt mit Sohn, Bruder mit Bruder. Çarjâta überlegte sich's: „was habe ich

1) Çat. Br. IV, 1, 5, 1—15.

2) Weber, indische Streifen I, 13 – 15. Die Transscription Weber's habe ich aus praktischen Rücksichten nicht herübergenommen; die Differenz wäre für manchen Leser störend gewesen.

wohl gethan, dass mir diess widerfährt?“ Er liess die Kuhhirten und Schafhirten zusammenrufen. Er sprach: „wer von Euch hat hier irgend etwas (Besonderes) gesehen?“ Sie sprachen: „dort liegt ein Mann, ein alter, von gespenstischer Gestalt: den haben die Knaben mit Erdklössen beworfen, ihn für verächtlich haltend.“ Da erkannte er: „das ist Kjavana.“ Er schirrte den Wagen an, nahm Sukanjâ, die Çarjâta-Tochter (seine T.) mit sich, und eilte fort. Er kam dahin, wo der Ṛshi war. Er sprach: „o Ṛshi! Verneigung dir! weil ich's nicht wusste, habe ich dich verletzt. Hier ist Sukanjâ. Durch sie bitte ich dich um Vergebung. Möge mein Clan wieder einträchtig sein!“ Da ward sein Clan wieder einträchtig. Çarjâta Mânava aber zog fort von da: „damit ich nicht noch ein Mal ihn verletze.“ Die beiden Açvin wanderten damals gerade als Ärzte wirkend umher. Sie traten zur Sukanjâ, begehrten mit ihr sich zu paaren. Sie aber wollte nichts davon wissen. Sie sprachen zu ihr: „o Sukanjâ (schöne Maid), wie kannst du bei diesem Alten, von gespenstischer Gestalt liegen? Komm zu uns beiden.“ Sie sprach: „wem mich der Vater gab, den werde ich nicht verlassen, so lange er lebt.“ Da ward diess der Ṛshi gewahr. Er sprach: „o Sukanjâ, was haben die Beiden da zu dir gesagt?“ Sie berichtete es ihm. Er, so berichtet, sprach: „wenn sie Dir es wieder sagen, so sage Du ihnen: ihr seid Beide nicht ganz vollständig, nicht ganz vollkommen, und doch tadelt ihr meinen Gatten!“ Wenn sie dann zu Dir sagen: „warum sind wir nicht vollständig, warum nicht vollkommen“, dann sprich zu ihnen: „macht mir meinen Gatten wieder jung, dann will ich es Euch sagen.“ Sie sprachen: „schaff ihn hinab in den Teich dort. Mit welchem Lebensalter er wünschen wird, mit dem wird er wieder daraus hervorgehen.“ Sie schleppte ihn zu dem Teich hinab. Mit welchem Lebensalter er wünschte, mit dem gieng er daraus hervor. Da sprachen sie: „o Sukanjâ, warum sind wir nicht vollständig, warum nicht vollkommen?“ Da antwortete ihnen der Ṛshi selbst: „die Götter feiern dort im Kurukshetra ein Opfer. Euch schliessen sie von dem Opfer aus. Darum seid ihr nicht vollständig, darum nicht vollkommen.“ Da giengen die beiden Açvin fort, sie kamen zu den das Opfer feiernden Göttern, als gerade das Bahishpavamânam (der Canon der Morgenfeier) bereits vorüber war. Sie sprachen: „ladet auch uns dazu ein!“

Die Götter aber sagten: wir wollen Euch nicht dazu einladen. Ihr habt Euch, zu viel unter die Menschen Euch mischend, umhergetrieben als Ärzte wirkend.“ Da sprachen sie: „ihr opfert ja mit einem kopflosen Opfer!“ „Wie so mit einem kopflosen?“ Ladet auch uns dazu ein, dann wollen wir es Euch sagen.“ „So sei's“, damit luden sie sie ein und schöpften für sie diesen den beiden Açvin geweihten Schoppen. Da wurden sie die beiden Opferpriester des Opfers.“ —

Dass der Inhalt dieser Legende ein mythischer ist, kann Niemand verkennen. Versuchen wir eine Erklärung. Ḱjavana, d. i. der Entschwindende, der als gespenstischer Alter eingeführt wird, ist die niedersinkende Sonne, der Tithonos der Griechen, der „von der Hitze des Tags gleichsam aufgezehrt, verdorrt und veraltet, zum Symbol des Alters geworden ist“ [1]). Çarjâta Mânava verräth noch deutlicher durch seinen Namen, dass er eine Personification der sternhellen Nacht ist [2]). Ein Zusammentreffen der Beiden in der Erzählung begreift sich daher so gut, wie das Zusammentreffen der heraufziehenden Nacht mit der niedergehenden Sonne. Die mit Kügelchen werfenden Knaben Çarjâta's sind deutlich die Sterne, die auch sonst aus naheliegenden Gründen als Knaben und als Schützen vorgestellt werden [3]). Die bei Sonnenuntergang mehr und mehr erglänzenden Sterne scheinen dem hinsinkenden Sonnenball höhnisch ihre Strahlen zuzuwerfen. Nach Sonnenuntergang wird das Gefunkel immer intensiver, und es ist, als ob die ganze Schaar mit einander in Streit läge. Der Mythus motivirt diess sinnig mit einer Anstiftung Ḱjavana's, der sich rächen will. Über eine Weile wird

---

1) Vgl. Ṛgv. I, 116, 10. M. Müller, Wissensch. d. Spr. II, 470. Preller, griech. Mythol. I, 344 f. und die bekannte Stelle aus Mimnermos (Stob. Flor. 116, 33):

Τιθωνῷ μὲν ἔδωκεν ἔχειν κακὸν ἄφθιτον ὁ Ζεὺς
γῆρας, ὃ καὶ θανάτου ῥίγιον ἀργαλέου·

2) Çarjâta ist aus çarjâ, Rohr, Pfeil gebildet und bedeutet wohl wie Çarva einen mit Pfeilen hanthierenden Gott oder Dämon. Der Zusammenhang weist auf die ἄστρα, die Strahlen schiessen. Für çarjâ wird von indischen Lexikographen auch die Bedeutung „Nacht“ angegeben. Çarjâta erscheint als Schützling der Açvin Ṛgv. I, 112, 17.

3) Vgl. Preller, griech. Mythol. I, 340, 362 (ἀστρόβλητος).

dem Çarjâta das feindselige Treiben seiner Jungen gar zu bunt. Er erfährt, dass er diesen häuslichen Zwist dem verletzten Kjavana verdanke, und geht daher diesem mit seiner Tochter Sukanjâ entgegen, um dieselbe als Gattin anzubieten und ihm dadurch Genugthuung widerfahren zu lassen. Wer soll diese „schöne Maid“ anders sein, als Eos, die Gattin des Tithonos, jene strahlende, jungfräuliche Göttin Ushas, der die alten vedischen Dichter so manches begeisterte Lied gesungen? Kjavana nimmt die Jungfrau entgegen und im nächtlichen Clan wird es Friede, Çarjâta zieht hinweg. So ist es in der That; die Morgenröthe umarmt die aufgehende Sonne, in diesem Augenblick erbleichen die vorher so lebhaft funkelnden Sterne, und die Nacht selbst flieht vor dem anbrechenden Tag. Damit haben wir im Grund schon einen vollständigen, in sich abgeschlossenen Mythus von der Morgenröthe. Der weitere Verlauf der Legende hängt nun aber noch einen mythischen Zug an, den wir ebenfalls beachten müssen. Nach einer Weile erscheinen die Açvin, die Götter des Zwielichts, und verlangen mit der Sukanjâ sich zu verbinden, werden aber von der Geliebten der Sonne zurückgewiesen und dazu beredet, ein Mittel anzugeben, das den gealterten Sonnengott verjüngen kann. Sie rathen ihr, den abgelebten Greis in den Teich hinabzubringen und daselbst ihn jung zu baden. Offenbar vollzieht diess die Ushas, wenn sie als Abendröthe den Sonnenball in den westlichen Gewässern versenkt [1]), um ihn am folgenden Morgen mit frischer Jugendkraft und neuer Schönheit ausgestattet im Osten wieder aus dem Wasser heraufzuführen. Wir haben sonach in unsrer Legende eine doppelte, in sich verbundene Schilderung des Sonnenuntergangs und Sonnenaufgangs mit besonderer Hervorhebung der Erscheinung der Morgenröthe, u. z. so, dass im ersten Theil der Untergang (der Alte), im zweiten Theil der Aufgang der Sonne (der Verjüngte) in den Vordergrund tritt [2]).

---

1) Il. 8, 485. ἐν δ' ἔπεσ' Ὠκεανῷ λαμπρὸν φάος ἠελίοιο· Vgl. mit dem oben erwähnten Teich den Lotosteich Anjataḥplakshâ in der Urvaçîlegende Çat. Br. XI, 5, 1, 4. Weber, ind. Streifen I, 16. M. Müller, Essays II, 88—94. Kuhn, Herabkunft des Feuers S. 81 ff. Ausserdem die Vorstellung von Varuṇa als dem Gott der westlichen Wasser Ath. V. VII, 83, 1. IV, 40. 3. u. a.

2) Wenn Weber (ind. Stud. I, 418), v. Eckstein (légendes brahmani-

Auf eine Verwandtschaft dieser indischen Legende nun mit der Geschichte von Jiphtâch führen sprachliche und sachliche Indicien zugleich. Schon der Name des Vaters von Jiphtâch: Gil'âdh erinnert lautlich betrachtet unwillkürlich an einen der dort vorgekommenen. Es kann derselbe sehr wohl aus einer ursprünglichen Form Çarjâta umgebildet sein, indem analog dem Übergang von sanscr. ç in griech. k, lat. c aus Çarjâta zunächst Qarjâth wurde, und diese Form, die dem hebräischen Wort qirjâh = Stadt sich näherte, zu dem ähnlich lautenden geographischen Namen Gil'âdh weiterführte [1]). Mit dieser naheliegenden Transformation wäre für die an den Namen sich heftende Geschichte zugleich ein passender Schauplatz gewonnen gewesen, Jiphtâch wurde damit zum „eigenthümlichen Helden" des Ostjordanlandes, dessen grösster Theil eben jenen Namen Gil'âdh trug [2]). So sehr nun aber eine solche Transformation von Çarjâta in Gil'âdh sprachlich möglich ist und dem vergleichenden Blick sich aufdrängt, würde doch diese Combination völlig in der Luft hängen, wenn sie nicht noch augenscheinliche sachliche Stützen erhielte, und an solchen fehlt es allerdings nicht. Es ist mit Recht darauf hingewiesen worden, dass der angebliche Vater Jiphtâch's nicht eine bestimmte geschichtliche Person gewesen sei, dass vielmehr Gil'âdh Jud. 11, 1. 2 nach dem Zusammenhang (cf. 10, 18. 11, 1. 5 ziqnê Gil'âdh) und sonstigen Analogieen (Num. 26, 29. 30. 27, 1. 36, 1. Jos. 17, 1. 3.) als Bezeichnung des gleichnamigen Landes und seiner

---

ques p. 14) und Kuhn (a. a. O. S. 10) den Kjavanamythus auf den Vorgang des Gewitters gedeutet haben, so bemerke ich hiezu nur was Kuhn selbst ausgesprochen hat: die Vorstellungen der aus den Nebeln des Morgens und den Wolken der Wetter hervorbrechenden Sonne scheinen sich frühzeitig miteinander verbunden zu haben" (a. a. O. S. 60), und behaupte neben der Zulässigkeit jener Deutung ebenso entschieden die Richtigkeit der hier gegebenen.

1) Vgl. neben qirjâh das ar. qarjat und zu Gil'âdh gegenüber von der ursprünglichen Transformation Qarjâth die Vertauschung härterer Wurzellaute mit weicheren innerhalb des Hebräischen selbst. Olshausen, Lehrb. d. h. Spr. S. 17.

2) Der Ursprung des geographischen Namens Gil'âdh kann seinerseits vorderhand auf sich beruhen gelassen werden.



Einwohner aufzufassen sei [1]). Damit verräth sich zum voraus für den unbefangenen Blick der sagenhafte Charakter der Erzählung. Dieser wird sich aber bestimmter noch zum mythischen gestalten, sobald wir die wesentlichen Züge der Jiphtâchgeschichte mit dem Namen zusammenhalten. Schon der für den geschichtlichen Betrachter widerliche Umstand, dass Jiphtâch eine Mutter von so schlimmem Ruf gehabt haben soll (vĕhû' bän 'ishshâh zônâh), wird für uns, wenn wir uns durch die Parallele Gil'âdh — Çarjâta leiten lassen, sofort vollkommen verständlich und unanstössig. Ist nämlich Gil'âdh eine Bezeichnung jenes Genius der Nacht, den wir als Çarjâta auf indischem Boden vorfanden, so ist unschwer zu sagen, wen wir uns unter jener Buhlerin zu denken haben: es ist die Göttin der Dämmerung, des Zwielichts. Nichts ist natürlicher, als wenn die alterthümliche Anschauung diese Lichterscheinung unter dem Bild einer Hetäre auffasste, um ihres zweideutigen Charakters willen, da sich das Zwielicht mit Tag und Nacht verbindet und s. z. s. nach beiden Seiten hin liebäugelt. Aus dieser Anschauung erklärt sich auch in der indischen Legende jene lüsterne Begegnung der Açvin, der beiden männlichen Zwielichtsgottheiten, mit der Sukanjâ. Steht aber für Vater und Mutter unsres Helden die Anschauung von Nacht und Dämmerung fest, so bleiben für uns auch die Gestalten Jiphtâch's und seiner jugendlichen Tochter keine Räthsel mehr. Wer wird der glänzende Heerführer und Sieger anders sein, als der Gott jenes strahlenden Gestirns des Tages, das aus Nacht und Dämmerung geboren wird, die Sonne? Und erschliesst sich nun nicht auch der Name Jiphtâch selbst erst vollkommen? Jetzt erst vermögen wir zu sagen, wer das Angehörige ist, das er opfert, was wir unter der jugendschönen geliebten Tochter unseres Helden uns zu denken haben: es ist die Morgenröthe, die uns vorhin unter dem Namen der „schönen Maid“ begegnet ist. Stammt doch das Morgenroth von der aufgehenden, über die Mächte der Unterwelt und der Finsterniss triumphirenden Sonne; und wenn der Veda die Ushas zur

1) Bertheau, das Buch der Richter und Rut. Leipzig 1845. S. 156. Ewald, Gesch. d. Volkes Isr. II, 512.



Pförtnerin macht, die der Sonne jeden Morgen die Himmelsthüre öffnet [1]), so beleuchtet er uns wunderbar das Gelübde Jiphtâch's: „Was zu meiner Hausthüre heraus mir entgegengeht, wenn ich mit Frieden wiederkomme von den Kindern Ammon's, das soll des Herrn sein und will's zum Brandopfer opfern" (v. 31). Nun fällt aber auch die alte crux interpretum, das vĕha 'ălîthîhû 'ôlâh, von selber weg [2]). Das Opfer der Jungfrau geschieht, wenn die Sonne mit ihrem Erscheinen am Tageshimmel den rosigen Schimmer der Morgenröthe verzehrt, und es ist in der That, als hauchte diese ihre Seele im aufsteigenden Brand der Sonne gen Himmel aus.

Mit dem Gegebenen sind die Grundzüge der Geschichte in Jud. 11 erklärt. Wenn ich nicht weiter in das Detail eingehe, so geschieht diess nur, weil eine vollständige Analyse für unsern methodologischen Zweck nicht erforderlich ist, und einer späteren Besprechung im Zusammenhang nicht vorgegriffen werden soll. Doch mag immerhin das Eine und das Andere wenigstens noch angedeutet werden, wenn ich schliesslich das Verhältniss zwischen unserer alttestamentlichen Erzählung und der mitgetheilten indischen noch kurz beleuchte. Offenbar ist der Gegenstand, den beide behandeln, ein und derselbe: wir haben eine mythische Darstellung des Untergangs und Aufgangs der Sonne vor uns, u. z. beides in beiden Geschichten. Wer Jud. 11, 2. 3. aufmerksam betrachtet, wird bemerken, dass wir hier eine Parallele zu dem höhnischen Benehmen der Knaben Çarjâta's gegen Ḱjavana haben [3]); dass auch hier somit eine Schilderung des Untergangs gegeben ist, die die natürliche Folie für das Hauptdrama wird. Ebenso knüpft sich in beiden Erzählungen an die Misshandlung der Hauptpersonen ein Streit (Jud. 11, 4).

---

1) vi dvarâv ṛṇavo divaḥ Ṛgv. I, 48, 15. 113, 4. u. a. Vgl. Lassen, ind. Alterth. I, 900.

2) Vgl. Bertheau, Buch der Richter und Rut. S. 163—165. Ewald, Gesch. d. Volkes Isr. II, 515. Zur Geschichte des Frage aus älterer Zeit: Nic. Serarius, comm. in Jud. Mogunt. 1619. p. 321, von Neueren Paul. Cassel in Herzog, R.Enc. VI, 470 f.

3) Jiphtâch erscheint als Auswürfling: וַיְגָרְשׁוּ אֶת־יִפְתָּח. Derselbe Begriff (parâvṛǵ) ist Ṛgv. II, 15, 7. auf die Sonne als untergehende angewendet. Vgl. M. Müller, Wiss. d. Spr. II, 470.

Während aber nach der indischen Legende dieser ein innerlicher ist, also wie gezeigt wurde das lebhafte Funkeln des gestirnten Himmels bedeutet, haben wir's in der alttestamentlichen Geschichte mit einem äusseren zu thun. Der hebräische Mythus stellt die Thaten der untergegangenen Sonne, ihren Kampf mit den finstern Mächten der Unterwelt, in den Vordergrund und personificirt diese in den bĕnę 'Ammôn (warum gerade dieser Name hier eintritt, muss der speciellen Entwicklung vorbehalten werden). Es hängt diess mit der weiteren Differenz zusammen, dass die Sonne auf indischer Seite als Patient, auf hebräischer dagegen als Held und Sieger geschildert werden soll. Dem entsprechend gestaltet sich der Sonnenaufgang das eine Mal zu einer Genesung, das andere Mal zu einem glänzenden Sieg, und hienach richtet sich nothwendig auch die Function der Maid, die das eine Mal als Gattin die Heilung vermittelt, das andere Mal aber als Tochter ihr Leben dahingibt. Es wird nun auch klar sein, dass wir in der späteren indischen Legende vom Somaopfer Çarjâti's (Nebenform von Çarjâta) an der Narmadâ (Nerbudda) dieselbe Naturerscheinung beschrieben haben. Wir erhalten hier in der Narmadâ noch einen zweiten Namen für die Morgenröthe [1]). Nicht minder öffnet sich uns aber auch von hier aus das Verständniss der berührten griechischen Mythen. Idomeneus ist der Ἥλιος πανδερκὴς ὃς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει, Διὸς ὀφθαλμός und κρατιστεύων κατ' ὄμμα [2]). Mit Poseidon findet er sich ab als dem Gott der unterirdischen okeanischen Gewässer, die er zu durchschiffen hat. Beim Aufgang ist die Fahrt glücklich bestanden, und er opfert zum Dank seinen Sohn. Wir haben in diesem letzteren den Morgenstern zu erblicken (Ἑωςφόρος, Φωσφόρος), den ἀστὴρ φαάντατος, ὅς τε μάλιστα ἔρχεται ἀγγέλλων φάος ἠοῦς ἠριγενείης. Es ist hier also eine kleine Variation eingetreten, sofern an die Stelle der Morgenröthe der Morgenstern kommt, der ebenfalls mit Sonnenaufgang erlischt [3]). Dagegen ist erstere geblieben in dem anderen Mythus: von der Iphigeneia, wie ihn die Kyprien

1) M. Bhâr. III, 10307 ff. Cf. Lassen, ind. Alterth. I, 687. 933.

2) Il. 3, 277. Hes. 'E. x. 'H. v. 267. Soph. Tr. v. 101. Preller, gr. Myth. I, 336.

3) Od. 13, 93. 94. Vgl. Preller, gr. Myth. I, 348.

dargestellt haben [1]). Der Charakter des Agamemnon als Jäger, als welcher er sich der Artemis gegenüber vermisst [2]), lässt deutlich genug erkennen, dass wir in ihm einen Genius des nächtlichen Himmels zu erblicken haben. Er bildet darum sachlich eine Parallele zu Çarjâta, dem Vater der Sukanjâ. Ein neues Moment liegt aber im griechischen Mythus darin, dass das gelobte Opfer von der Artemis entführt wird, was auf der Anschauung beruht, dass die Morgenröthe beim Aufgang der Sonne von der fliehenden Nacht mit fortgerissen wird und gleichsam unter deren Fittigen sich birgt [3]).

Nachdem hiemit der Nachweis geliefert worden ist, dass die Geschichte Jiphtâchs aus einem ursprünglichen Mythus herausgebildet ist, wäre nur noch das Ergebniss dieser Untersuchung in methodologischer Beziehung anzumerken. Wir ersehen aus den charakteristischen Namen abermals, dass die Quelle der althebräischen Ueberlieferung auf sanskritisch-arischem Boden zu suchen ist, und — da wir in Ibhadâç wiederum eine eigenthümliche, selbstständige Begriffs- und Namenbildung haben, — dass jene Quelle einen eigenen, mehr oder weniger originalen Ort daselbst einzunehmen scheint. Uebereinstimmend damit führen aber auch die mythischen Anschauungen in erster Linie auf eine indisch-arische Verwandtschaft. Wenn aber hierin zunächst eine entschiedene Bestätigung des Resultats liegt, das wir schon bei Pînĕchâs erhalten haben, so hat unsre jetzige Untersuchung noch den besonderen Werth, dass sie unsern Horizont erweitert. Wir haben sprachlich und sachlich gefunden, dass die hebräische Tradition ein gewisses Bindeglied zwischen indisch-arischer und griechischer Mythologie ist, woraus sich für unser weiteres Geschäft ein beachtenswerthes ethnologisches Kriterium zugleich ergibt.

Wenn wir nun bei dem Namen Jiphtâch und seiner Ge-

---

1) Über das Verhältniss von Iphigeneia und Iphianassa s. Preller a. a. O. II, 421, Anm. 1.

2) ἐπὶ θήρας βαλὼν ἔλαφον ὑπερβάλλειν ἔφησε καὶ τὴν Ἄρτεμιν· nach Proclos bei Hygin fab. 28. Preller a. a. O. S. 420, Anm. 3.

3) Man vergl. damit, wie im Veda die Saraṇjû im Augenblick ihrer Vermählung mit dem Vivasvant von den Göttern den Sterblichen entrissen und verborgen wird, was ebenfalls das Geschick der Morgenröthe bei Sonnenaufgang bezeichnet. Ṛgv. X, 14, 2.

schichte durch die auffallenden Anklänge der griechischen Mythologie auf die Vermuthung eines mythischen Substrats geführt wurden, worin wir uns allem nach nicht getäuscht haben, so legt uns ein anderer bekannter Name, der schon früher im A. T. auftritt, denselben Gedanken nahe, indem sich für die an ihn anschliessende Erzählung nicht bei einem nur, sondern bei einer ganzen Reihe von Völkern die augenscheinlichsten Parallelen finden[1]). Ich meine natürlich

Nôach, den Mann der grossen Fluth. Nach unserer Methode kann über Geschichtlichkeit und Ungeschichtlichkeit der Nôacherzählung gar nicht entschieden werden, ehe der Name selbst genauer untersucht ist. Und hier sind nun schon manche Anstrengungen gemacht worden, von denen sich die einen auf semitischem, die andern auf indogermanischem Boden bewegten. Für den Semitologen kann selbstverständlich die in Gen. 5, 29 gegebene Etymologie, die Nôach mit √ nchm zusammenstellt, keine wissenschaftliche Instanz bilden. Sie ist sprachlich nicht möglich und begreift sich andrerseits leicht aus dem Gesichtspunkt der prophetischen Geschichtschreibung[2]). Am nächsten lag die Ableitung von √ nvch unter Vergleichung des Namens Nôchâh 1 Chr. 8, 2.[3]). Damit wurde Nôach zur personificirten „Ruhe“ (ἀνάπαυσις)[4]), was sachlich die transitive Wendung der LXX οὗτος διαναπαύσει ἡμᾶς nicht ausschlösse (jĕnîchênû statt jĕnachămênû). Dagegen hat Ewald den Umstand betont, dass der hebräische Text überall defectiv den Namen schreibe (נֹחַ), während allerdings die Späteren und so der Qorân die scriptio plena haben[5]), dass demnach der Name auf √ nchch zurückführe. Daraus, dass diese Wurzel sich im Hebräischen nicht finde, sei nicht zu schliessen, dass sie nie existirt habe, sondern nur, dass Nôach in

1) Einen flüchtigen Überblick s. Jahrbb. für deutsche Theologie 1870. S. 319—343 (von Zöckler).

2) Tuch, Commentar über die Genesis S. 107.

3) Tuch a. a. O. Keil, bibl. Commentar über d. BB. Moses. 1866. I, 85.

4) Theoph. ad Autol. III, 129.

5) Die Araber erklären نُوح von √ ناح planxit. Gesen. thes. p. 862 b. Die Klage Nûch's wird verschieden motivirt, nach Ibn Arabsha (Ges. l. c.) wohl durch die Sündhaftigkeit seiner Zeitgenossen; eine andere Legende hat Goldziher mitgetheilt in Zeitschr. d. d. morg. Ges. XXIV, 209 ff.

die semitische Urzeit gehöre. Als Bedeutung derselben aber ergebe sich, wenn man die verwandten Wurzeln nâ' Ex. 12, 9. und lach Num. 6, 3. vergleiche, der Begriff „frisch, neu". Demgemäss bezieht Ewald den Namen Nôach auf den Jahresbeginn im Hinblick auf die einjährige Dauer der Fluth und bestimmt den Sinn desselben dahin, dass Nôach nichts als der Begriff der erneuten, bessern Welt sei [1]). Es braucht kaum gesagt zu werden, dass diese beiden Abstractionen, zu welchen die semitische Namenerklärung geführt hat, nicht sonderlich vertrauenerweckend sind, ganz abgesehen von dem sprachlich problematischen Charakter nicht blos der erstern, sondern auch der letztern Etymologie. Es ist doch ersichtlich genug, dass Ewald der fraglichen Wurzel nch (nchch) aus der Geschichte Nôach's heraus ihren Sinn beigelegt hat, — nicht aus dem Wörterbuch, das eben leider keinen irgend sicheren Anhaltspunkt dafür bot. Dass aber der defectiv geschriebene Name (נֹחַ), wenn wirklich auf √ nchch zurückgehend, den gleichen Sinn wie die Form der scriptio plena (נוֹחַ), die auf √ nvch fussen würde, nicht ausschliesst, zeigt z. B. châch (von √ chch) neben dem gleichbedeutenden chôach (חוֹחַ) von √ chvch [2]). Vielmehr liegt die Annahme näher, dass die fragliche Wurzel nchch gleichbedeutend gewesen sei mit der bekannten nvch, beziehungsweise in diese letztere, weichere Form übergegangen ist. Ob wir freilich dieser Conjecturen überhaupt bedürfen, ist noch keine ausgemachte Sache. Und es mag sich jedenfalls der Mühe verlohnen, zu untersuchen, ob wir nicht mittelst indogermanischer Etymologie auf Grund einer Transformation ein einfacheres und einleuchtenderes Resultat erzielen, umsomehr diess, wenn der Name anerkanntermassen in die „Urzeit" des hebräischen Volkes gehört, deren Idiom wir ja erst

1) Gesch. d. Volkes Isr. I, 360.

2) Fürst (Wörterbuch s. v.) leitet allerdings חָח von חוח ab und nimmt ein besonderes חַח an, das auf Biliter חח ruhen soll; Olshausen erklärt die Herkunft sowohl von חָח, als von חוֹחַ für dunkel (Lehrb. d. hebr. Spr. §. 138. 141, e). Man vergl. auch Ewald, Lehrb. d. hebr. Spr. §. 44, b. Mir scheint aus חֵךְ, חַכָּה deutlich hervorzugehen, dass auch bei חָח (חַח) der Begriff des Hackens wesentlich an den beiden identischen Radicalen hängt. Zu חֵךְ = חח vgl. man die arab. Bilitern رخ, رق, رك, die sämmtlich den Grundbegriff des Zerstossens und Feinmachens enthalten.

zu suchen haben. Einen Anlauf hiezu haben in der That Andere schon genommen. Schon Buttmann hat den Namen Nôach mit Nysos-Dionysos verglichen, hernach mit der angeblichen indogermanischen Wurzel na, nach, die Wässriges (!) bezeichnen soll [1]; Andere haben Ἴναχος, den Sohn des Okeanos, herbeigezogen, der nach der deukalionischen Fluth die Argiver von den Bergen in die Ebene geführt und die Ströme in ihr Bett gewiesen haben soll [2]). Wenn aber allenfalls derartige Combinationen dem oberflächlichen Blick sich aufdrängen mochten, so haben sie doch für uns keinen wissenschaftlichen Werth, wenn sie nicht auf methodischem Weg gefunden und erprobt werden. Wir sind nach dem Gezeigten zunächst auf die Sprache der arischen Inder angewiesen. Und hierin kann uns der Umstand, dass das indische Sanskritvolk eine der alttestamentlichen ähnliche Fluthsage hat, nur bestärken, wir müssten uns denn zum Voraus von der neuerdings sich wieder eindrängenden Vermuthung bestechen lassen, dass die Inder ihre Fluthsage erst von den Semiten bekommen haben [3]), trotz den entgegenstehenden Ansichten bedeutender, gleichfalls neuerer Forscher [4]). Wir haben für jetzt dieser Controverse nur unsere Methode entgegenzusetzen und müssen unser Urtheil ausschliesslich nach den hieraus resultirenden Ergebnissen richten. Wie stellt sich also der Name Nôach für den Sanskritisten dar? Dass wir mit dem blos annähernden Versuch v. Bohlen's, der an no = ναῦς, navis erinnert hat [5]), uns nicht zufrieden geben können, versteht sich von selbst; wir müssen ein wirkliches Äquivalent, also ein Wort haben, das nicht blos nom. appellativum,

---

1) Buttmann in Berliner Monatsschrift. 1811. März. Über den Mythos der Sündflut. Berl. 1812. S. 41 f. Mythologus I, 173 f.

2) S. Nork, bibl. Mythologie S. 266. Pauly, R.Enc. IV, 118 f.

3) Burnouf, Bhâg. P. III, XXXI. XLI. Spiegel, eran. Alterthumskunde I, 458. 476. Nöldeke, Unters. zur Kritik des A. T. S. 153. — Cf. Nève la tradition indienne du déluge dans sa forme la plus ancienne. Paris 1851. Renan, histoire générale et système comparé des langues Sémitiques. 1858. p. 474.

4) Ewald, Gesch. d. Volkes Isr. I, 361. R. Roth, Münchner gel. Anz. 1849. S. 26 f. 1850. S. 72. A. Weber, ind. Stud. I, 161 ff. Windischmann, Ursagen der arischen Völker. 1852. S. 4 ff. Kuhn, Zeitschr. f. vergl. Sprachforschung IV, 88.

5) v. Bohlen, Genesis. 1835. S. 70.

sondern auch Eigenname u. z. Personenname sein kann. Auf der andern Seite bedarf es noch viel weniger eines Beweises, dass Windischmann's Identification des Namens Nôach mit dem indischen Nahusha aus der Luft gegriffen ist und schon einfach sprachlich sich richtet [1]). Bleiben wir bei den in der muthmasslichen hebräischen Transformation gegebenen Lauten stehen, so ist das erste Erforderniss der Rückbildung die Beseitigung der Lautfolge ôa, die zwar im Prakrit zulässig ist, im Sanskrit dagegen nur für den Fall einer Composition u. z. innerhalb der ältesten, vedischen Sprachform eintreten kann (vgl. goaǵana aus go + aǵana, goagra, goargha u. a.) [2]). Die natürlichste Auflösung erhalten wir offenbar mit ava oder âva. Damit sehen wir eine Form Nâvach entstehen, für deren Schlussconsonant noch der entsprechende indische Laut zu bestimmen ist. Es liegt aber auf der Hand, dass wir hier die bekannte sanskritische Suffixbildung aka oder ka vor uns haben, und dass das hebräische Nôach aus einem ursprünglichen Nâvaka transformirt ist. Die Gründe für den hier eingetretenen Uebergang von k in ch liegen theils in den hebräischen Lautgesetzen, sofern gerade das pathach furtivum des ch jene Lautfolge ôa ermöglichte, theils vielleicht auch in dem Umstand, dass der mit der Form Nôach sich ergebende hebräische Begriff (Ruhe?) in den Zusammenhang der Geschichte zu passen schien. Die Endung (a) ka ist aber ein bekanntes Taddhitasuffix, und der klare Sinn, den wir für das von nau abgeleitete Wort N â v a k a [3]) erhalten, ist: S c h i f f e r. In der Sanskritliteratur ist die verwandte gleichbedeutende Bildung nâvika gebräuchlich [4]). Eine Transformation des hebräischen Namens aus dieser letzteren Form wäre nicht gerade undenkbar, hat aber weniger Wahrscheinlichkeit. Und nun urtheile man, ob diese Analyse den semitischen Versuchen an Einfachheit, Regularität und tref-

1) Ursagen der ar. Völker S. 7—10. Vgl. zu Nahusha Lassen, ind. Alterth. I, Nachtr. XIX. XX.

2) Lassen, institut. ling. pracrit. p. 165 ss.

3) Es steht dahin, ob nâva-ka oder nâv-aka zu Grund liegt. In den Compositis tritt wiederholt nâva als Thema auf (nâvâǵa, nâvopaǵîvana; ausserdem vgl. Pâṇ. V, 4, 99 f.). Ṛgv. I, 97, 8 hat nâvâ = nau.

4) Vgl. Pâṇ. IV, 4, 7. Das Çatap. Br. hat die zusammengesetzte Form nâvâǵa (nâva + aǵa).



fendem Sinn gewachsen ist oder nicht. So viel wird man hoffentlich zugeben, dass der Mann der Fluth nicht kürzer und bezeichnender hätte benannt werden können, als mit dem Namen „Schiffer", denn er ist in der That der Schiffsmann κ. ἐξ. Diess zugestanden beachte man aber sofort einen bedeutsamen Umstand, der zum Voraus auf die oben berührte Controverse ein Licht zu werfen geeignet ist. Die Inder haben auch ihren Fluthmann, aber sie heissen ihn nicht Nâvaka (Nâvika), sondern Manu [1]). Wenn nun Nôach d. h. nâvaka ein ebenso reines Sanskritwort ist wie Manu, was folgt daraus? Werden die Hebräer in irgend späterer Zeit ihre Fluthgeschichte von Indien her bekommen haben? Gewiss nicht: in diesem Fall wäre schlechterdings zu erwarten, dass sie statt Nôach eine Transformation von Manu hätten. Vielmehr beweist eben der Name Nôach, dass die hebräische Tradition auf eine zwar allerdings sanskritische, aber darum doch selbstständige, relativ originale Quelle zurückführt. Auf der andern Seite aber verliert offenbar die Conjectur, dass das Sanskritvolk seine Fluthsage erst von den Semiten überkommen habe, umsomehr an Wahrscheinlichkeit, wenn selbst der Name des hebräischen Fluthmanns sich als ein nichtsemitischer, sondern ächt arischer erweist. Kann ich auch Angesichts der von Smith entdeckten babylonischen Fluthgeschichte eine secundäre Abhängigkeit der hebräischen, eine durch den nachmaligen Verkehr der Völker herbeigeführte Ideenverwandtschaft der babylonischen und der hebräischen Erzählung zugeben, wobei besonders an die „conforme Darstellung des Verlaufs", an die Zahlenbestimmungen u. dgl. zu denken ist, so muss ich doch die Annahme, dass „die hebräische Sündfluthsage aus Babylon stammt", die Schrader für zweifellos richtig erklärt, in dieser allgemeinen Fassung als eine verfehlte bezeichnen [2]).

Wir hätten also bei Nôach abermals einen significanten Fall für die Correspondenz zwischen Name und Erzählung, und es

1) Çatap. Br. I, 8, 1, 1 ff. Weber, ind. Streifen I, 9 ff. Lassen, ind. Alterth. I, 638. Bopp, diluvium cum tribus aliis Mahâ Bhârati praestantissimis episodiis. Berol. 1829. — Die Etymologie von Manu wird später gegeben werden.

2) Schrader, die Abstammung der Chaldäer und die Ursitze der Semiten in Zeitschr. d. d. morg. Ges. XXVII, 405.

läge uns noch ob, den Beweis zu liefern, dass auch hier das mythologische Kriterium vollkommen zutrifft, dass also die Fluthgeschichte in Wahrheit ein ursprünglicher Mythus ist. Wir können diess aber für jetzt umsomehr unterlassen, als im zweiten Theil unserer Erörterung, der Gen. 1 — 11, 9. behandeln wird, ohnedem eine genauere Analyse des fraglichen Gegenstandes gegeben werden wird, auf die ich hiemit inzwischen verweise. Soviel wird die Betrachtung dieses letzten Beispiels im Zusammenhang mit den vorhergegangenen hoffentlich dargethan haben, dass unsere methodologische Voraussetzung der Möglichkeit transformirter Sanskritnamen in der hebräischen Tradition auf gutem Grunde ruht. Reihen wir nun der Vorsicht halber, und um weitere Gesichtspunkte zu erhalten, an die Personennamen, die wir bisher untersucht haben, einige Ortsnamen an. Ich schlage hier beispielshalber in erster Linie vor:

Sĕdhôm und ʿâmôrâh, das aus der Geschichte ʾAbhrâm's bekannte, der Sage nach in der Tiefe des todten Meeres begrabene, uralte Städtepaar [1]). Die semitische Etymologie fasst Sĕdhôm jetzt ziemlich übereinstimmend im Sinn von „eingeschlossener Ort" oder von „Schloss, Festung" [2]), unter Anlehnung an ar. sadama = occlusit (sc. portam) [3]), nachdem die Gesenius'sche Erklärung mit „Brand" oder „arvum, vinea," die √ shdph und √ shdm vergleicht, z. Th. aus lautlichen Gründen aufgegeben worden ist. Haben wir damit einen, wenn auch unsichern Boden unter den Füssen, so stehen wir vor dem Namen ʿâmôrâh noch

1) Gen. 10, 19. 13, 10. 14, 2. 18, 20. 19, 24. Deut. 29, 22 (23). Am. 4, 11. Jes. 1, 9. 13, 19. Jer. 23, 14. 50, 40. Zeph. 2, 9.

2) Vgl. Maurer, hebr. u. chald. Handwörterb. s. v. Meier, hebr. Wurzelwörterb. S. 610. Fürst, hebr. u. chald. Handw. s. v.

3) Vgl. סתם und سطم. Ganz verfehlt ist die Meier'sche Combination von سدم mit der Unsittlichkeit, die den Sodomitern zugeschrieben wird, da der Araber jenen terminus von seinen Kameelen gebraucht, nicht von Menschen, was auch das ausgesprochen Bildliche der Phrase عاشق سَدِمٌ bestätigt. Nach Firuzabadi wäre ar. سَدُومُ = סְדֹם zu schreiben; s. Freytag, lex. ar.-lat. s. v. سَدُومُ. Eine ganze Reihe von Erklärungsversuchen haben die onomastica sacra.

rathloser. Die hebräische Lexikographie gibt uns entweder keinen etymologischen Aufschluss, oder sie nimmt etwa eine Wurzel ʿmr im Sinne von „einschneiden“ an, um die Bedeutung „Riss, Kluft“ zu bekommen [1]). Wir dürfen uns bei dieser Sachlage umsoweniger scheuen von anderer Seite her einen Versuch zu wagen, und bilden die beiden fraglichen Namen zurück in die entsprechenden sanskritischen Formen: sadhûma und gambhara. In Sĕdhôm wäre das kurze a der ersten Silbe von sadhûma mit einem Shĕvâ' mobile ersetzt, an die Stelle eines ursprünglichen u aber, wie hundertmal innerhalb des Hebräischen selber, ein o getreten. ʿămôrâh (LXX Γόμοῤῥα) hätte das anlautende g zu ʿajin (eigentlich غ) abgestumpft, desgleichen das bh in v erweicht, letzteres aber mit dem folgenden a zu o contrahirt (vgl. 'Ahărôn aus Atharvan). Lässt sich gegen die Annahme einer solchen Transformation sprachgesetzlich nichts einwenden, so gewährt sie uns überdem auch noch den Gewinn eines überraschenden Sinnes. Sadhûma (sa + dhûma) bedeutet „rauchig, dampfend“, gambhara aber ist Nebenform von gambhan und gahman (vgl. auch gahvara, gabhîra, gambhîra) und kommt im Veda wie diese in der Bedeutung „Tiefe, Abgrund“ vor [2]). Hieraus begreift sich mit einem Mal, warum Sĕdhôm und ʿămôrâh fast immer zusammengenannt werden und ein selbstständiges Paar bilden: die beiden Namen des A. T. sind eben aus dem ursprünglichen Compositum Sadhûmagambhara hervorgegangen und besagen daher soviel als: der rauchende Abgrund [3]). Ob diess auf die Localität des todten Meeres passt, wo die Städte liegen sollen, darüber kann man sich von älteren und neueren Reisenden belehren lassen [4]). Zugleich übersehe man nicht, dass, wenn die gegebene Erklärung der Namen zutrifft, dieselben nicht zwei geschichtliche Städte bezeichnen können, die wirklich vor Entstehung des todten Meeres

1) Fürst a. a. O. s. v.

2) Ṛgv. X, 106, 9. Das Naighaṇṭuka 1, 12 führt es unter den Synonymen für Wasser auf. S. Böhtlingk-Roth s. v. Roth, Jâska's Nirukta sammt den Nighaṇṭavas S. 8 (andere Lesart gahvaram).

3) Vgl. Gen. 19, 28. Sap. 10, 7.

4) Die Äusserung des Julius Africanus: ἔνθα ἂν καρπὸς εὑρεθῇ κάπνου πλέον εὑρίσκεται θολερωτάτου ist von Delitzsch zu Gen. 19, 28 angeführt. Vgl. Ritter, Erdkunde XV, 723 ff.

im sog. k i k k â r lagen, sondern dass sie, wie auch die übrigen [1]), in späterer Zeit aus der Anschauung der wundersamen Configuration jener Gegend und dem ursprünglichen Namen des todten Meeres selber durch die Sage herausgebildet worden sind [2]). Ausserdem gibt uns der Umstand, dass wir abermals zwei Sanskritwörter vor uns haben, noch ganz besonders zu denken. Woher kommt diese sanskritische Benennung des todten Meeres aus uralter Zeit? Entweder haben die Hebräer bei ihrer Einwanderung den Namen schon vorgefunden, dann muss ein sanskritisch-arisches Volk dort gesessen haben, oder aber haben sie selber die Localität so benannt, dann muss die Ursprache des hebräischen Volks das Sanskrit gewesen sein. Der letztere Fall aber wird umso mehr an Wahrscheinlichkeit gewinnen, je vollständiger und überzeugender alle übrigen urgeschichtlichen Bestandtheile und Namen der hebräischen Tradition sich als arisch, bez. sanskritisch ausweisen.

Greifen wir nach diesem Versuch etwas weiter herab in der Urgeschichte des hebräischen Volks und untersuchen wir den Ortsnamen

Q â d h ê s h B a r n ê ' a, der in der Geschichte des Zugs der Kinder Israels zum gelobten Lande eine so hervorragende Rolle spielt [3]). Mit der genauen geographischen Bestimmung des Orts

---

1) Nach Strabo XVI, p. 374 wären es sogar im Ganzen 13 Städte gewesen.

2) Vgl. übrigens auch Tuch, Comm. über d. Genes. S. 320 f. Nöldeke in „Im neuen Reich" 1871, S. 41 ff. „Dass die Gestaltung dieses Landstrichs so alt ist als die heutige Beschaffenheit der Erdoberfläche überhaupt, somit auch das todte Meer schon vor jener Katastrophe vorhanden gewesen sein muss", kann man auch vom Standpunkt des positivsten Bibelglaubens aus zugeben. Cf. Völter, das heilige Land. 1855. S. 46. Seit den Messungen von W. F. Lynch (s. dessen Bericht über die Expedition der vereinigten Staaten nach dem Jordan und dem todten Meer. Deutsch von Meissner. Leipz. 1850) kann es sich nur um den südlichen Theil des Sees für eine historische Katastrophe handeln. Vgl. Zeitschr. d. d. morg. Ges. 1849. S. 350 f.

3) Num. 32, 8. 34, 4. Deut. 1, 2. 19. 2, 14. 9, 23. Jos. 10, 41. 14, 6. 15, 3. Ewald, Gesch. d. Volkes Isr. II, 249 ff. Onom. sacra (ed. de Lagarde): Barne. Haec ipsa est quae et Cadesbarne, in deserto quod extenditur usque ad urbem Petram. p. 103. 233.

hat man sich bis in die neueste Zeit viel Mühe gegeben. Nachdem Robinson denselben eine Tagreise südlich vom todten Meer beim Wady el Weibeh[1]), Karl v. Raumer etwas nördlicher beim Quellenteich el Hasb[2]), die Engländer Rowlands dagegen zwei Tagreisen weiter westlich bei Ain Qudês (Qaddeseh, Qadîs) gefunden zu haben glaubten[3]), hat neuestens Wetzstein den Ort Qadûs am Abfall des südwestlichen judäischen Hochlands, den Maqdisî angibt, für den richtigen Punkt erklärt[4]). Mag damit vorderhand dem geographischen Interesse genügt sein, so fehlt es um so mehr an einer Erklärung jenes eigenthümlichen Doppelnamens. Lässt sich auch der erstere vollkommen semitisch und hebräisch an, indem er gleichbedeutend mit qôdhäsh den betreffenden Ort als eine Cultusstätte, als einen Sitz des Heiligthums zu bezeichnen scheint, wobei man allerdings den Eindruck bekommt, dass „dieser Ort längst vor Mose ein Heiligthum auf einer Oase in der Wüste gewesen, in dessen stiller Einsamkeit ein Orakel seinen Sitz hatte“ [5]), also auch sein Name einem sehr hohen Alterthum angehöre, so trotzt doch der Name Barnêʿa um so hartnäckiger einer hebräisch-semitischen Etymologie: es lässt sich an der Hand einer solchen nichts Zuverlässiges ermitteln[6]). Das Hebräische hat weder $\sqrt{}$ brn, noch $\sqrt{}$ bnʿ, noch $\sqrt{}$ brʿ (Bäraʿ Gen. 14, 2 ist sehr bedenklich vgl. Nöldeke, Untersuchungen zur Kr. d. A.T. S. 158). Und je weniger man so sich Rechenschaft von dieser sonderbaren Namenzusammensetzung geben konnte, desto mehr ist man geneigt gewesen, die Namen sachlich zu trennen und zwei verschiedene Localitäten darin zu suchen. Barnêʿa soll ein Ort in der Nähe von Qâdhêsh gewesen

1) Robinson, Reise in Palästina III, 139 ff.

2) Raumer, Palästina S. 208 f.

3) Williams, the holy city i. ed. p. 487—492. S. übrigens Ewald a. a. O. S. 250. Anm. 3.

4) S. Delitzsch, die Genesis. 4. Aufl. 1872. Excurs III. Cf. Ritter, Erdkunde XIV, 1086 ff.

5) Ewald a. a. O. S. 249—251. vgl. Num. 14, 44. S. dagegen Keil, bibl. Comm. II, 292.

6) Man hat ar. مَرْتَعَةٌ im Sinn von Oase verglichen. Onom. sacra: filius motationis, υἱὸς σαλευόμενος ἢ σάλου, θυγάτηρ ἐκλεκτή (ed. de Lagarde p. 21. 188. 201).

sein, der später viel bedeutender geworden war, so dass die alte Stadt Qâdhêsh (Num. 20, 16) sich nach ihm nennen lassen musste, wogegen freilich auch Barnê'a bald wieder verschwunden sein müsse, da die Targum und das chronicon Samaritanum für Qâdhêsh Rĕqâm setzen [1]). Bei diesem Stand der Dinge mag es auch hier erlaubt sein, eine Untersuchung nach den Regeln und Voraussetzungen unserer Methode zu machen. Wir gehen dabei von dem Namen Qâdhêsh aus. Num. 13. 14 vrgl. mit 32, 8. Deut. 1, 19 ff. Jos. 14, 6 ff. thut zur Genüge dar, dass für Qâdhêsh die Geschichte von der Aussendung der Kundschafter charakteristisch ist. Fassen wir nun vor allem diese Kundschafter in's Auge, so tritt uns zunächst eine Zwölfzahl entgegen (Num. 13, 5—16. Deut. 1, 23); auf dem Grund dieser Gesammtzahl aber ragt ein Namenpaar besonders hervor: Kâlêbh, der Sohn Jĕphunnäh's, und Hôshê'a sive Jehôshû'a, der Sohn Nûn's (Num. 13, 7. 9. 17. 31. 14, 6. 24. 30. 38). Diese beiden thun sich nicht nur durch Muth und Beharrlichkeit gegenüber den andern hervor, sondern bilden geradezu einen wesentlichen Gegensatz zu den letztern. Während die Zehn Empörung anstiften, sind sie die Getreuen; darum ist auch ihr Loos ein verschiedenes: die Zehn kommen um in einer Plage, die Zwei bleiben lebendig und spielen nachher eine bedeutsame Rolle (Num. 14, 36—38). Sehen wir nun diese beiden ausgezeichneten Namen nur so an, wie sie in hebräischer Form vorliegen, so werden wir für das Verständniss der an ihnen hängenden Geschichte allerdings nichts gewinnen, und man möchte vielleicht versucht sein, den etwas auffallenden Namen Kâlêbh, der sich mit käläbh Hund nahe berührt, gerade als ein Kriterium des geschichtlichen Charakters der betreffenden Erzählung zu betrachten. Das irrationale Verhältniss zwischen Name und Sache in der Geschichte und Wirklichkeit könnte ja gerade an diesem sonderbaren Namen sich darstellen? Gehen wir jedoch dem Gegenstand näher nach, so werden sich bald ganz andere Gesichtspunkte ergeben. Eben dieser eigenthümliche Name Kâlêbh spielt uns nämlich ungesucht eine sanskritische Etymologie des Namens Jĕhôshû'a in die Hände, die gewiss Beachtung verdient.

---

1) Ewald a. a. O. S. 250. Anm. 3.

Wir zerlegen den Namen in die zwei Bestandtheile jĕhô und shû'a. Der erstere hat die contrahirte Form jô in einer Masse von Namen zur Seite und ist im Hebräischen die specifische Bezeichnung des alttestamentlichen Bundesgotts. Offenbar erklären sich beide Formen: jĕhô und jô ohne jede lautliche Schwierigkeit als Hebraisirung (Transformation) eines arischen und sanskritischen djo (dju, div). In jô ist das anlautende d ebenso abgefallen, wie im lat. Ju-piter, Jov-is. In jĕhô dagegen ist an die Stelle des ausgefallenen anlautenden d eine zwischen Consonant und Vokal sich eindrängende Spirante (h) als eine Art Compensation getreten, was in der griechischen Sibilation Ζεύς, ZHN ein gewisses Analogon hat. Jĕhô wie Jô würde also gleich dem sanskr. djo, djaus Himmel bedeuten. Shû'a aber entspricht buchstäblich dem sanskritischen çvan, eigentlich çuan, nom. çvâ = κύων Hund. Deutlich ist hier das 'ajin in shû'a durch das Bedürfniss der Aufeinanderfolge eines u und a in der Aussprache veranlasst und um so mehr herbeigezogen worden, als sich solcherweise zugleich eine passende semitische Etymologie des Namens ergab. Für den ganzen Namen Jĕhôshû'a würden wir hienach die Grundform Djoçvan (Djoçvâ) und die Bedeutung Διὸς κύων erhalten. Dieser Erfund könnte uns nun freilich sofort von weiterer Anwendung sanskritischer Etymologie abschrecken, wenn uns nicht gerade der Umstand, dass diesem Jĕhôshû'a ein Kâlêbh zur Seite steht, bedenklich machen müsste. Und weit entfernt, hierin nur einen Zufall zu erkennen, müssen wir vielmehr der Einsicht uns aufschliessen, das selbst Kâlêbh möglicherweise auf eine arische Form zurückführt. Es drängt sich jedem unbefangenen Beobachter von selbst auf, dass die Form Kâlêbh gewählt sein wird, um den gebräuchlichen Namen für Hund käläbh zu vermeiden. Der letztere konnte immerhin dem Gefühl für's decorum und der Pietät zu sehr widerstreben. Desshalb werden wir aber viel eher unsere Rückbildung von Kâlêbh an käläbh (ar. kalb) anzulehnen haben, wenn wir der eventuellen Grundform auf die Spur kommen wollen. Und in der That scheint der hebräischlautende Name Kâlêbh sive Käläbh nur eine Transformation von ursprünglichem Galpa zu sein. Dieses Wort und die zugehörige √ galp findet sich zwar in dieser Gestalt im indischen

Sanskrit nicht, wohl aber beweist das sanskr. ǵalp, das aus galp erweicht ist, sowie das altnordische klifa, das englische yelp und deutsche kläffen, die vermöge der Lautverschiebung aus indogermanischem galp hervorgegangen sind [1]), zur Genüge, dass jenes galpa „Kläffer" bedeuten muss, womit wir abermals den Hund erhalten. Dass die Transformation in diesem Fall so ausserordentlich naheliegend und treffend wurde, da das semitische Wort käläbh, kalb nach Laut und Begriff adäquat war, muss als glücklicher Zufall betrachtet werden, ob nun die Annahme einer etymologischen Urverwandtschaft der beiderlei Wörter statthaft sein mag, oder nicht.

Hienach haben wir in der Geschichte von Qâdhêsh mittelst der sanskritischen Analyse der Namen Kâlêbh und Jĕhôshû'a — so sehr unser Gefühl bis jetzt sich hiegegen auflehnen mag — zwei Hunde, u. z. nach dem letzteren, bestimmteren Namen zu schliessen, zwei zu dem Himmel (djo) in eigenthümlicher Beziehung stehende, als charakteristische Gestalten herausgefunden. Eben dieser Umstand enthält nun aber den etymologischen Schlüssel für den Namen Qâdhêsh selbst. Erwägen wir, wie das çv von çvan Hund im Lateinischen zu c wird in canis u. z. statt qu (quanis), und in analoger Weise, wie sv im Zend in q übergeht (qa = sva, qaṅhar = svasar u. s. f.), so reducirt sich uns Qâdhêsh unwillkürlich auf eine sanskritische Form çvadeça, die „Ort des Hundes" „Gegend der Hunde" besagt. Damit aber treten sofort drei Namen unsrer Geschichte in eine auffallende etymologische oder begriffliche Verbindung: Qâdhêsh, Jĕhôshû'a, Kâlêbh, und es fragt sich, ob diesem Zusammenhang der Namen und Begriffe vielleicht ein sachlich-mythologischer zu Grund liegt, wie es nun scheint, oder nicht. Wir werden diese Frage bejahen müssen. Dem indischen Mythologen ist nämlich die Vorstellung eines himmlischen oder göttlichen Hundes eine geläufige, u. z. kennt er diese Gestalt unter dem Namen devaçunî [2]). Man beachte hiebei, dass wir hierin nur eine Femininalform zu djoçvan bekommen, mit der einzigen Differenz, dass an die Stelle von djo Himmel das wurzelgleiche deva = Gott tritt; die

---

1) Vgl. Fick, indogerman. Wörterbuch s. v. galp.

2) Ṛgv. Anukram. zu I, 6, 5 bei Sâjaṇa. MBhâr. 1, 671.

devaçunî ist also die Götterhündin. Dieses mythische Wesen ist nun nach der indischen Tradition identisch mit der Saramâ, jener mit dem Zwielicht in nächster Verwandtschaft stehenden Gottheit, die M. Müller als erste Morgendämmerung oder Morgenröthe gedeutet hat [1]). Wollen wir aber einen Anhaltspunkt für's Verständniss jenes Hundepaars bekommen, das uns in den Namen Kâlêbh und Jĕhôshû'a gegenübergetreten ist, so müssen wir von der Götterhündin Saramâ zu ihren zwei Sprösslingen weitergehen, die nach ihrer Mutter Sâramejau heissen und in dem bekannten Todtenlied des Ṛgveda vorkommen [2]). Es heisst dort in der Anrede an den Verstorbenen:

> ati drava sârameјau çvânau katurakshau çabalau sâdhunâ pathâ
> athâ pitṛntsuvidatrâñ upehi jamena je sadhamâdaṁ madanti

d. h.

> „eile vorbei an den beiden saramejischen Hunden, den vieräugigen, gefleckten, auf geradem Wege; gehe hin dann zu den willkommfrohen Vätern, die sich in Jama's seliger Gemeinschaft freuen!"

Im Folgenden werden diese beiden Hunde Jama's noch als seine φύλακες (rakshitârau) geschildert, die den Pfad und die Männer, die ihn betreten, schützend überwachen. Sie sind breitnasig und fahl, leben vom Lufthauch [3]) und gehen als Boten Jama's unter die Menschen. Sie geben uns den fröhlichen Odem zurück, dass wir die Sonne wieder schauen. Wie wir unter diesem eigenthümlichen Bild den von dem Wechsel des Tages und der Nacht herrührenden, also der Saramâ entstammten Morgen- und Abendwind zu verstehen haben, hat M. Müller nach meinem Dafürhalten überzeugend dargethan [4]). Das tertium comparationis zwischen Hund und Wind (das Geräusch, das beide her-

1) Wissensch. d. Spr. II, 428 ff. besonders S. 434.

2) S. Ṛgv. X, 14, 10—12.

3) asutṛp scheint mir in asuṛ + tṛp zerlegt werden zu müssen, wir bekommen dann den zutreffenden Sinn: „der am Hauch sich weidet" (cf. Burnouf: qui ne pense qu'à soutenir son existence). Böhtlingk-Roth: unersättlich (a+su+tṛp.) Diese Zusammensetzung (a+su) wäre im Veda vereinzelt.

4) A. a. O. II, 438 f. 441. Vgl. auch Kuhn in Haupt's Deutsch. Zeitschr. VI, 125 ff. Preller, griech. Mythol. I, 343, 369.



vorbringen) liegt nahe genug, auch ist es ganz verständlich, dass Jama, der Gott der Abgeschiedenen, die durch Nacht zum Licht gehen, jener beiden Winde als seiner Hunde sich bedient, die am Eingang des Reichs der Todten und der Seligen ihren Ort haben und von da aus über die menschlichen Wohnungen hin als seine Abgesandte ihre Streifzüge machen [1]). Eine Combination der Namen Kâlêbh und Jĕhôshû'a mit diesem indischen Paar der Sâramejau [2]) drängt sich uns aber nicht blos deshalb auf, weil wir beidemal ein Paar haben, sondern auch aus weiteren Gründen, die noch besonders beachtet sein wollen. Einmal gewinnt es in der That den Anschein, dass das in Num. 14, 45. und 21, 3. (vrgl. Deut. 1, 44. Jos. 12, 14. Jud. 1, 17.) in nahem Zusammenhang mit der Geschichte von den Kundschaftern auftretenden Chormâh nichts anderes sei, als ein aus arischer Überlieferung mit herübergekommenes Saramâ, das zunächst in Harmâh [3]), dann des passenden Sinnes halber in Chormâh (Bannstätte) umgewandelt werden konnte. Wir hätten diessfalls Grund, Chormâh in nächster Nachbarschaft vom gleichbedeutenden Qâdhêsh zu suchen, wobei die Frage, ob wir's mit geographischen oder nur mit mythischen Namen zu thun haben, vorderhand auf sich beruhen kann [4]). Sodann kommt aber insonderheit in Betracht, dass die Eigenschaft des Kundschafters, also des Spähers und Boten, die den beiden biblischen Gestalten Kâlêbh und Jĕhôshû'a zugeschrieben wird, mit den Prädicaten der beiden Sârameja übereinstimmt. Obgleich diese nämlich, wie wir sahen, „die schützenden Wächter des Reiches der Seligen sind gegen das Schlimme, welches etwa von aussen kommen könnte“, gehen sie doch andrerseits wieder als Jama's Boten

1) Der in Ṛgv. VII, 55, 2. 3. vorkommende Sârameja ist auf dieselbe Grundanschauung zurückzuführen. Vgl. M. Müller S. 439. Servius nennt auch die Harpyien (weibliche Sturmgottheiten), die Virgil am Eingang der Unterwelt stationirt (Aen. VI, 289), canes Jovis. Vgl. de Gubernatis, die Thiere in der indg. Myth. S. 496.

2) sârameja heisst im spätern Sanskr. geradezu „Hund.“

3) Den Zusammenhang von Sârameja und Ἑρμῆς betreffend vgl. M. Müller a. a. O. S. 438. 440. Die Entgegnung von Heinr. Dietr. Müller (Hermes-Sârameyas Gött. 1868) hat ihn nicht widerlegt.

4) Über die geographische Tradition und die neueren Controversen, vgl. Keil, bibl. Comm. II, 265. 287 f. 293 f.

unter die Menschen, „um die dem Tode Verfallenen für ihn zu fordern“ [1]). Sie sind also gleichfalls Boten und Späher (nṛkakshasau jamasja dûtau). Gerade diese Vorstellung des Spähers führt uns jedoch in der altindischen Mythologie noch zu einer andern Gottheit, die sich als Personification des nächtlichen Himmels dem Jama an die Seite stellt und in der That auch gerade in dem angegebenen Vedalied neben ihm genannt wird [2]), nämlich zu Varuṇa. Wie nämlich Jama in den genannten beiden Hunden, so hat auch Varuṇa Späher (spaças) u. z. nicht blos ein Paar, sondern eine Mehrzahl. So heisst es in einem vedischen Liede:

„Wenn einer auch fern hinweg flöhe, jenseits des Himmels,
auch dann würde er nicht entrinnen Varuṇa, unsrem König.
Seine Späher gehen aus vom Himmel hernieder zur Erde;
mit tausend Augen forschen sie über die Welt dahin“ [3]).

Wie wir also neben Kâlêbh und Jĕhôshû'a noch eine (durch die Zahl der Stämme des Volks bestimmte) Reihe andrer Kundschafter haben, so treten auf sanskritischem Boden den beiden Spähern Jama's die des Varuṇa gegenüber, und täuschen wir uns nicht, so haben wir die letzteren in den Sternen zu erblicken, die auch für die Anschauung anderer Völker wie die Augen des nächtlichen Himmels sich ausnahmen [4]). Wollen wir uns aber von der Realität dieser indisch-alttestamentlichen Parallele überzeugen, so dürfen wir nur den mit Qâdhêsh verwachsenen Namen Barnê'a, den wir seither absichtlich auf der Seite liessen, etwas näher besehen. Es kann nach all dem Gezeigten kaum einem Zweifel unterliegen, dass wir in diesem räthselhaften Namen eine Transformation des sanskr. Varuṇja vor uns haben, das als Adjectiv = von Varuṇa herkommend, zu Varuṇa gehörig im Ṛgveda und Çatapathabrâhmaṇa vorkommt [5]). Es ist

---

1) Vgl. Roth, die Sage von Dschemschid in Zeitschrift d. d. morg. Ges. 1850. S. 428. f.

2) Ṛgv. X, 14, 7.

3) Ath. V. IV, 16, 4. M. Müller, Essays I, 40.

4) Vgl. den Ἄργος πανόπτης der Griechen, der auch wieder der Hund genannt wird. Preller, griech. Myth. I, 303 f. Welcker, griech. Götterlehre, I, 337.

5) Belegstellen s. in Böhtlingk-Roth, S. W. s. v.

klar, dass eine adäquatere hebräische Lautform für das Urwort nicht hätte gefunden werden können. Nun wird uns aber auch das Verhältniss von Kâlêbh und Jĕhôshû'a zu den übrigen Kundschaftern verständlich werden [1]). Offenbar haben wir auch bei den letzteren die Vorstellung der Gestirne als mythischen Hintergrund zu suchen, und es wird kein zu gewagter Schluss sein, wenn wir die Zwölfzahl, die freilich in der Erzählung den Kâlêbh und Jĕhôshû'a mitbegreift: wiegesagt mit Beziehung auf die Stämmezahl, mit der Zahl der Monate des Jahrs in Verbindung bringen [2]), wobei es vorderhand ganz dahingestellt sein mag, ob bei der ursprünglichen Feststellung jener Zwölfzahl schon eine irgendwie beschaffene Kenntniss des Thierkreises vorhanden war, oder nicht [3]). Jedenfalls scheint in der Geschichte vom Untergang der Kundschafter und dem Lebendigbleiben Kâlêbh's und Jĕhôshû'a's der ursprüngliche Mythus das rasche Verschwinden der Sterne beim Anbruch des Morgens und das gleichzeitige Sicherheben des frischen Morgenwindes geschildert zu haben [4]). Dass dabei die beiden „Hunde", die an sich die Dualität von Morgen- und Abendwind befassen, betheiligt sind, hat nichts Befremdliches, da die indischen Açvin, die griechischen Dioskuren und andere Doppelgottheiten ganz ebenso in den verschiedenen Mythen als unzertrennliche Paare erscheinen, die gleichzeitig thätig gedacht sind, obgleich genau genommen ihre Thätigkeit alternirend ist. Unsere Erklärung des Namens Barnê'a erhält nun aber noch eine weitere Begründung, wenn wir schliesslich beachten, dass Qâdhêsh abgesehen von der Aussendung der

1) Ṛgv. IX, 73, 4. heisst es von Varuṇa's Spähern: asja spaço na ni mishanti bhûrṇajaḥ. Dieses Epitheton der Späher: bhûrṇi = beweglich, munter, geschäftig finden wir merkwürdigerweise wie es scheint im Namen von Kâlêbh's Vater Jĕphunnăh transformirt wieder. Das anlautende jĕ dient hier, wie sonst oft, lediglich der Hebraisirung; rṇ geht auch im Prakrit in ṇṇ über (sovaṇṇa = sauvarṇa Lassen inst. ling. pracr. p. 245).

2) Vgl. Ṛgv. I, 25, 8, wo es von Varuṇa heisst: veda mâso dhṛtavrato dvâdaça pragâvataḥ, vedâ ja upagâjate „es kennt der Unwandelbare die zwölf Monate mit ihren Nachkommen; er weiss, welcher nachgeboren wird." S. auch Lassen, ind. Alterthmsk. I, 896.

3) S. in dieser Hinsicht Weber, ind. Literaturgesch. Berl. 1852. S. 220 ff.

4) Vgl. auch hierbei Çatap. Brh. XIV, 4, 3, 33. mlokanti hj anjâ devatâ na vâjuḥ saishânastamitâ devatâ.

Späher noch für ein anderes Ereigniss den Schauplatz abgegeben hat, ich meine die Geschichte von der wunderbaren Spendung des Wassers (Num. 20, 1—13). Das Bindemittel, womit diese Geschichte an die erstere (von den Kundschaftern) angeknüpft ist, liegt allem nach nur in dem Namen Varuṇa, der wegen der spaças mit Qâdhêsh sich vereinigt und in dieser Vereinigung — Qâdhêsh Barnê'a — die Basis der aufgezeigten Mythe geworden war. Varuṇa ist nämlich der Gott der Gewässer und zwar schon im Veda, er kommt mit den Wassern [1]), wohnt in denselben [2]) und ist ihr König [3]). Nichts ist begreiflicher, als dass demgemäss eine Geschichte vom wunderbaren, göttlichen Tranke aus dem Felsen an Varuṇa's Namen geknüpft nnd der Ort Qâdhêsh Barnê'a zugleich zur Localität für die in Num. 20 enthaltene Erzählung erwählt wurde. Wir haben hienach auch bei Qâdhêsh Barnê'a auf Grund einer schlichten Rückbildung in die entsprechenden sanskritischen Laute nicht nur eine Reihe völlig normal gebildeter und durchsichtiger Namen erhalten, sondern zugleich zwischen den vorgefundenen Namen den handgreiflichsten inneren Zusammenhang entdeckt, der uns sofort deutliche mythische Züge als die äussere Grundlage der betreffenden biblischen Erzählungen erkennen liess. Nachdem so viel vorläufig erreicht ist, können wir die mancherlei anschliessenden Fragen und Folgerungen, die sich aus diesem zu methodologischem Zweck herausgenommenen Stücke ergeben, für jetzt bei Seite lassen und begnügen uns, einstweilen nur darauf hinzuweisen, dass die alttestamentliche Darstellung des Zugs durch die Wüste — aus Egypten nach Palästina — jedenfalls mythische Elemente zu enthalten scheint, wenn auch gegen die Thatsache jener Aus- und Einwanderung selbst aus unsrem bisherigen Erfund kein gegründetes Argument abgeleitet werden kann.

Immerhin wird aus den vorgekommenen Beispielen für den unbefangenen Beobachter so viel unwiderstehlich hervorgehen, dass unsrer hergebrachten historischen und dogmatistischen Auf-

1) Ṛgv. I, 161, 14.
2) Ath. V. VII, 83, 1.
3) Mah. Bhâr. 12, 4497; vgl. Böhtlingk-Roth S. W. s. v.

fassung der alttestamentlichen Berichte über die Urgeschichte Israels möglicherweise eine totale Umgestaltung widerfahren könnte, und dass über eine Weile die Schwierigkeit, „Geschichte des Volkes Israel“ zu schreiben, sich bedeutend vermehren könnte, wenn es sich herausstellen sollte, dass zur Zeit nichts unsicherer und unklarer ist, als der Anfang dieser Geschichte. In diesem Eindruck wird uns auch das letzte Beispiel unserer methodologischen Untersuchung bestärken, zu dem wir nunmehr übergehen, indem wir diesmal unser Augenmerk in erster Linie nicht auf einen Namen, sondern vielmehr auf eine Geschichte lenken, um mittelst der bisher gewonnenen Methode zu untersuchen, ob dieselbe wirklich Geschichte sei, wie sie sich gibt, oder ob sie bei näherer Prüfung sich mythisch erweise und uns diese und jene ethnologischen Gesichtspunkte an die Hand gebe. Haben wir nun bei Jiphtâch und Nôach Erzählungen bekommen, die schon durch diese Namen einen mythischen Schein erweckten, so wollen wir diesmal unsere Methode an einem Object prüfen, das im Gegentheil nach allgemeinstem Urtheil auf den Werth eines rein historischen Zeugnisses Anspruch machen kann [1]). Trifft diese Voraussetzung der Exegeten und Historiker zu, so werden unsere Mittel bald versagen, wir werden spröde Namen nach Form und Zusammenhang bekommen und darin ein Kennzeichen der Geschichtlichkeit des Stoffes zu erblicken berechtigt sein. Wir wählen zu diesem Zweck die Geschichte der Dĕbhôrâh.

2. Mythologisch-ethnologischer Versuch.

Es versteht sich von selbst, dass unsere Aufgabe hiebei nicht eine philologische und literarkritische Detailbehandlung von Jud. 4. 5 sein kann. In dieser Hinsicht muss ich auf die exegetischen Bearbeitungen des merkwürdigen Stücks in grösseren Commentaren und Monographieen verweisen [2]). Die Entscheidung unsrer Frage hängt näher betrachtet von einer der-

1) Vgl. E. Meier, Übersetzung und Erklärung des Deboraliedes Tüb. 1859. S. 6. 14 f. Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik d. A. Ts. S. 181.

2) S. Meier a. a. O. S. 16. Bertheau, das Buch der Richter und Rut. Einl. §. 7 D.

artigen Untersuchung gar nicht ab, vielmehr muss unsere archäologisch-kritische Probe erst angestellt sein, ehe die Detailexegese in realistischer Beziehung sichere Resultate gewinnen kann. Wir haben im Bisherigen uns schon überzeugen können, dass die mythologischen Kriterien im Verhältniss der Namen und Sachen liegen: wir sind demgemäss darauf angewiesen, auch bei der Geschichte der Dĕbhôrâh unser Augenmerk auf das Gewebe der charakteristischen Namen und der denselben entsprechenden sachlichen Züge in der Überlieferung zu richten. Diese Operation wird am besten in der Weise vorgenommen, dass wir von den im Mittelpunkt der Geschichte stehenden Namen ausgehen, und wenn sich diese als Transformationen erweisen, die unmittelbar ein Schlaglicht auf die überlieferten Ereignisse werfen, zu der Prüfung und Analyse der übrigen Namen auf Grund der gewonnenen Anschauung fortschreiten. Hiebei können wir das Lied und den demselben vorausgehenden erzählenden Commentar um so mehr als gleichberechtigte, sich ergänzende Urkunden betrachten, wenn „derselben Quelle, welcher der Geschichtschreiber das Lied verdankte, auch die Nachrichten der geschichtlichen Erklärung angehören" [1]). Sollte der Fall eintreten, dass wir auf eine mythische Schichte stossen, so würde für unsern Zweck nach dem schon oben Entwickelten die Frage nach dem Zeitverhältniss in der Redaction des Lieds und der Erzählung noch mehr an Bedeutung verlieren, als diess bei der Gleichheit der Quelle ohnedem schon der Fall ist. Machen wir uns also an unsere so bestimmte Aufgabe.

Wer die Hauptgestalten in der Dĕbhôrâhgeschichte sind, darüber kann kein Zweifel bestehen. Den beiden Führern Israels Dĕbhôrâh und Bârâq steht auf feindlicher Seite gegenüber der König Jâbhîn und sein Feldhauptmann Sîsĕrâ'; in diesem Doppelpaar haben wir die leitenden Personen des blutigen Drama's zu erblicken. Wenn aber Jâbhîn neben dem kämpfenden Sîsĕrâ' mehr in den Hintergrund tritt (Jud. 4, 7. 12. 5, 26 ff. vgl. mit 4, 2. 23. 24.) und diesen als den eigentlichen Repräsentanten der feindlichen Macht erscheinen lässt, so weist dem Letztern noch deutlicher sein tragisches Ende durch Weiber-

1) Die nähere Begründung s. bei Bertheau a. a. O. 1. Aufl. S. 74 f.

hand die feindliche Hauptrolle an, und dieser bedeutsame Zug der Erzählung rückt zugleich auf israelitischer Seite eine weitere Gestalt in den Vordergrund: die heldenmüthige Jâ'êl. Sehen wir diese Namen mit den Augen des hebräischen und semitischen Etymologen an, so sind wir in allewege vor der Gefahr, hier etwas Mythisches zu vermuthen, bewahrt. Wir erhalten von dieser Seite für Dĕbhôrâh die Bedeutung Biene, für Bârâq Blitz, für Jâbhîn Verständiger, für Jâ'êl Steinbock, oder Gemse, für Sîsĕrâ' — nichts, oder wenigstens nichts irgend Zuverlässiges (Fürst: „Vermittlung"!). Dass diese Namen so verstanden nichts zur Erklärung der Geschichte beitragen und umgekehrt aus der Letzteren keine Erklärung bekommen, ist nicht zu bestreiten. Ebenso fest steht aber, dass wir auf Grund unsrer seitherigen Ergebnisse bei dieser Thatsache uns nicht beruhigen dürfen, sondern erst unsre anderweitigen etymologischen Mittel und Grundsätze in Anwendung bringen müssen, ehe wir uns ein definitives Urtheil über Geschichtlichkeit oder Ungeschichtlichkeit jener Namen und Begebenheiten erlauben. Nach unsern Vorgängen sind wir auch hier auf das Sanskrit angewiesen.

Am geeignetsten zum Ausgangspunkt unsrer Untersuchung stellt sich entschieden der Name Bârâq dar. Hat die zugehörige Person wirklich vom Blitz ihren Namen, so würde ja damit für eine mythologische Erklärung der fraglichen Geschichte von vornherein ein Wegweiser gefunden sein. Nicht so freilich, dass wir berechtigt wären, schon einfach auf diesen Namen einen mythologischen Schluss zu gründen: wer wollte daraus, dass Hannibal's Vater Hamilcar Barcas hiess, schliessen, derselbe sei keine geschichtliche Persönlichkeit? Das eben ist und bleibt auch so noch die Frage, ob Geschichte oder Mythus an unsrer Stelle vorliege. Aber sollte in der That der letztere Fall stattfinden, so würde aller Wahrscheinlichkeit nach gerade der Name Bârâq den Ort anzeigen, wo wir den Mythus zu suchen haben. Klarheit und Sicherheit dagegen kann uns freilich nur die Vergleichung bringen. Bleiben wir nun zunächst noch bei dem Wortlaut der vorliegenden hebräischen Namensformen stehen, so scheint die angenommene Deutung von Bârâq durch einen der untergeordneten Namen eine unzweifelhafte Bestätigung zu erhalten, ich meine den Namen Lappîdhôth,

den der Gatte der Dĕbhôrâh führt. Dass nämlich das Wort lappîdhôth wirklich ein nomen proprium sei und nicht die Dĕbhôrâh selbst sei es als ein „glänzendes", sei es als ein „Fackeln verfertigendes" (!) Weib bezeichne[1]), bedarf keines Beweises mehr. Demgegenüber thut Ex. 20, 18. vgl. mit Nahum 2, 5. Dan. 10, 6. zur Genüge dar, dass lappîdh-Fackel auch ein Name des Blitzes ist. Dĕbhôrâh wird also wohl als Gattin eines „Blitzenden" gekennzeichnet: die Pluralform deutet offenbar eine Wiederholung, einen habitus an. Gerade das enge Verhältniss der Ergänzung, in welchem Dĕbhôrâh einerseits mit Lappîdhôth als ihrem Manne, andererseits mit Bârâq als ihrem rechten Arm (Jud. 4, 6. 8 f.) steht, spricht für die etymologische Combination der beiden letzteren Namen mit besonderem Nachdruck. Angenommen nun, wir haben mit dieser Bestimmung des Sinnes jener zwei correspondirenden Namen das Richtige getroffen, könnte es sich sofort fragen, ob nicht eben darin schon ein Kriterium gegen eine mythische Auffassung unsres Stücks enthalten sei. Scheint es ja doch, dass wir hier auf einmal rein hebräische Namen erhalten, statt der in unsern frühern Untersuchungen vorgefundenen Transformationen aus dem Sanskrit. Erklärt sich Bârâq und Lappîdhôth so vollständig aus dem Semitischen, so liegt ja darin am Ende auch ein Präjudiz für die übrigen Namen, und diess zugegeben, muss auch eine mythologische Analyse nach dem früher Dargelegten stark an Aussicht verlieren. Wollen wir also hier sicheren Boden unter die Füsse bekommen, so müssen wir vorerst prüfen, ob wirklich in den beiden fraglichen Namen eine Transformation nicht anzunehmen ist. Und hier dürfte auf den ersten Anlauf wenigstens so viel gelingen, dass wir die Möglichkeit einer solchen erweisen. Der Name Bârâq kann nämlich unstreitig eine Hebraisirung des sanskr. bharga sein. Dieses Wort bedeutet: Glanz (√ bharǵ, φλεγ), kommt in der Brâhmaṇaliteratur öfters vor und ist synonym mit dem neutralen bhargas des Veda, das besonders den Glanz der Götter bezeichnet. In der classischen Literatur ist Bharga zum Eigennamen geworden, und so tritt es auch schon als Name eines ve-

1. Vgl. darüber Bertheau a. a. O. S. 76.

dischen Hymnendichters auf, der den Beinamen Pragâtha führt [1]). Wenn nun aber auch das der hebräischen Transformation Bârâq zu Grund liegende Bharga recht wohl eine Bezeichnung des Blitzes sein kann [2]), so wäre es doch vermessen, auf diese Möglichkeit allein irgend einen weiteren Schluss zu gründen. Zur Überzeugung kann diese Vermuthung nur werden, wenn wir durch anderweitige Ergebnisse unwiderstehlich zu derselben Vorstellung hingetrieben werden sollten. Wir sind zunächst auf eine Prüfung von Lappîdhôth angewiesen. Dass diese Namensform nicht eigentlich correct sei, wenn, wie es scheint, im Hebräischen nur der masculine Singularis lappîdh mit dem regulären Pluralis lappîdhîm existirt, hat man schon hervorgehoben. Wenn man darin keine bedeutendere Schwierigkeit von der hebräischen Grammatik aus erblickte, so lässt sich auch dagegen nichts sagen. Allein es fragt sich, ob wir im Fall einer Transformation aus dem Sanskrit nicht an der Stelle einer irregulären Pluralendung ôth in der Schlusssilbe dhôth vielleicht die regelrechten Laute einer Wurzel oder eines Namens selber bekommen? Es ist ja an sich um so wahrscheinlicher, dass der Erzähler bewusst und absichtlich lappîdhôth sagte, je entschiedener er dabei vom gewöhnlichen Sprachgebrauch abwich. Beruht nun diese Irregularität auf einer Transformation oder nicht? Diese Frage wird sich am sichersten und leichtesten bei einer retrograden Analyse des Namens beantworten lassen. Denn für den Sanskritisten schält sich aus dhôth ganz regelrecht ein ursprüngliches djota (djut) heraus, dessen j nach bekannter Analogie ausgefallen ist (vgl. djaus, Ζεύς, Δεύς; δια, ζα, δα). Ist aber einmal so viel erkannt, so wird es sofort klar, dass die zweite Silbe von Lappîdhôth mit der Schlusssilbe enger zusammengehört und ein Wort bildet: wir haben das bekannte Sanskritwort vidjota, vidjut vor uns, das abermals Blitz bedeutet. Und nun werden wir unwillkürlich zu einer ganz anderen als der gewohnten Auffassung des Wortes Lappîdhôth geführt: wir sehen, dass der

---

1) Vgl. Roth, zur Literatur und Geschichte des Weda. Stuttg. 1846. S. 29. Böhtlingk-Roth S. W. s. v. bharga.

2) Vergl. Kuhn, Herabkunft des Feuers S. 9. „Dem skr. Bhṛgu (bharga) gesellen sich auf engste ahd. plih, mhd. blic, die den Blitz bezeichen.“

Name eigentlich nur in Pîdhôth (LXX — φιδώθ) enthalten ist, und dass das anlautende la nichts anderes sein kann, als das Präfix lĕ mit dem bestimmten Artikel, 'êshäth lappîdhôth heisst also: das Weib des Pîdhôth i. e. Vidjota [1]). Dass wir nicht eine hebräische Form Lĕvîdhôth oder dgl. als Transformation haben, erklärt sich einfach aus dem Umstand, dass Lappîdhôth zugleich wegen des poetischen Gebrauchs von lappîdh einen identischen Sinn ergab. Je überraschender dieses etymologische Resultat ist, desto mehr bekommt schon jetzt die Vermuthung Halt, dass auch Bârâq eine Transformation in der aufgezeigten Weise sei. Doch gehen wir nun einen Schritt weiter und suchen dem Hauptnamen Dĕbhôrâh selber auf den Grund zu kommen. Je spröder sich derselbe auf den ersten Anblick anlässt, desto werthvoller muss uns zum voraus das sachliche Moment sein, dass seine Trägerin als die weibliche Ergänzung des männlich gedachten Blitzes erscheint. Ohne dem ferneren Erfund irgend vorzugreifen, können wir unter diesen Umständen der Vermuthung Raum geben, dass wir in Dĕbhôrâh eine Personification des Donners haben. Allein was soll diesem seltsamen Namen im Sanskrit entsprechen? Und wie kommt die kraftvolle Erscheinung des Donners zu einem weiblichen Charakter in der mythischen Anschauung? Was nun den ersteren Punkt anlangt, so kann es uns kaum entgehen, dass sich neben Dĕbhôrâh (abgesehen von dem später gleichfalls zu untersuchenden, anklingenden Bergnamen Tâbhôr) noch eine ähnliche Namenbildung im Zusammenhang vorfindet in Zĕbhûlûn (Zĕbhûlun). Eine Vergleichung dieser beiden Namen ist um so mehr angezeigt, als Jud. 4, 6 in handgreiflicher Weise dieselben auch sachlich in enge Verbindung bringt. Besteht nun zwischen diesen zwei Namen möglicher-

---

1) Der Umstand, dass im Skr. vidjut ein Femininum ist, spricht für vidjota um so mehr, als Vidjota auch in der indischen Literatur als Personification u. z. als Vater des Stanajitnu (Donners) vorkommt. Bhâg. P. VI, 6, 5. Das Lappîdhôth nicht „heilenden Verband" bedeutet und die Dĕbhôrâh zur Ἰατρόμαντις stempelt, wie Hitzig (Gesch. d. Volkes Isr. S. 212) meint, erhellt hieraus. Gegen Hitzig's Berufung auf Job 12, 5 und zu der obigen Analyse von Lappîdhôth vgl. die Erklärungen von לַפִּיד in der genannten Stelle bei Abenesra und Neueren, s. Delitzsch, das Buch Job. Leipzig 1864. S. 121 f.

weise ein etymologischer Zusammenhang, so würde es sich fragen, welcher unter ihnen den Grundtypus enthalte. Gehen wir davon aus, dass indogermanisch sehr häufig ursprüngliches r in l übergeht, dagegen nicht ebenso ursprüngliches l in r [1]), so könnte uns diess auf die Voraussetzung bringen, dass Zĕbhûlûn den abgeleiteten Typus trage, wir also in Dĕbhôrâh das Primitive zu suchen haben. Dem steht aber entgegen, dass sich ein sanskritisches Äquivalent hiefür nicht darbieten will, und hiezu kommt die weitere Erwägung, dass wir es ja jedenfalls mit einer Transformation zu thun haben, wenn die Namen aus dem Arischen stammen sollten; was aber nach sonstigen, indogermanischen Lautübergängen nicht als das Gewöhnliche und Ursprüngliche sich ausweist (Übergang von l in r), könnte bei späterer Transformation nichts desto weniger begründet und gerechtfertigt sein. Wir werden desswegen veranlasst, die Erforschung des Namens Dĕbhôrâh von der Form Zĕbhûlûn aus zu versuchen. Auf welche Grundform weist uns diese Operation hin? Sehen wir von der anlautenden Silbe ab, so bleibt uns für eine sanskritische Etymologie nur pul (oder phull [2]), wofern nämlich diese Silbe die Wurzel enthalten sollte und nicht ein Suffix. √ bul wird zwar im Dhâtupâṭha aufgeführt als Synonym von maǵǵajati, ist aber nicht gebräuchlich [3]). Dass wir aber pul (phull ?) wirklich als Wurzelsilbe zu betrachten haben, macht von Anfang an die Endung ûn (un) von Zĕbhûlûn wahrscheinlich, die nach unsern Vorgängen dem sanskritischen van zu entsprechen scheint. Eine Bestätigung dieser Vermuthung wird uns überdem auch die Untersuchung der anlautenden Silbe (bez. Halbsilbe) in den beiden fraglichen Namen bringen. Wir haben hier die Reihe dĕ-zĕ-, deren Vergleichung auf ein zu Grund liegendes dja schliessen lässt. Wie das mitanlautende j ausfallen konnte, hat uns schon die Form lappîdhôth gezeigt; dass aber an die Stelle von dj ein z treten kann, ist gleichfalls u. z. an bekannter griechischer Ana-

1) Uebrigens ist letzterer Lautübergang auf indogermanischem Boden keineswegs unerhört. Derselbe findet sich besonders in romanischen Sprachen; vgl. z. B. im Walachischen popor = populus, dor = duolo, im Wallonischen oir = ciel, coelum u. s. w.

2) √ phull könnte erst in zweiter Linie in Betracht kommen.

3) Dhâtup. 32, 62. Vergl. Böhtlingk-Roth S. W. s. v.

logie schon gezeigt worden. Ein solches dja, wodurch die beiderseitige Transformation der Anlautsilbe vermittelt wäre, weist aber auf ein volleres ursprüngliches dvia und demgemäss auf skr. dva und dvi, oder das hieraus entstandene vi, das in ausserordentlich vielen Compositis auftritt [1]). Damit werden wir, wenn wirklich eine Transformation in dem Namen Dĕbhôrâh vorliegt, auf eine sanskritische Grundform vipulâ geführt. Was wäre sie in diesem Fall? Vipula bedeutet „gross, umfangreich, stark, intensiv" [2]). Das Wort tritt erst in der nachvedischen Literatur auf, ist hier aber sehr häufig. Das Petersburger Wörterbuch spricht die Vermuthung aus, dass das unbelegte einfache pula, dem dieselbe Bedeutung wie vipula zugeschrieben wird, erst aus diesem geschlossen worden sei. Es mag diess sein; ob aber das von den indischen Lexikographen verzeichnete Adjectiv pula in dem Schriftthum vorkommt, oder nicht, der Sinn der jedenfalls im Sanskrit vorhandenen √ pul lässt sich, wie es scheint, sicher genug bestimmen. Derselbe ist angeblich „to be great or large, to be lofty or high" (Benfey), „magnum, altum esse vel fieri (Westergaard). Welche von diesen beiden Vorstellungen den ursprünglichen Begriff von pul enthalte, dürfte aus den Derivatis pulaka und pulina erhellen. Ersteres bezeichnet das Zubergstehen der Haare, letzteres etwas aus dem Wasser Hervorragendes, so eine Sandbank, Insel und dgl. [3]). Demnach bedeutet pul primitiv: hervorspringen, hervorragen, hoch sein, und hat sich erst hieraus der Begriff des Grossen, Umfangreichen entwickelt [4]). Der für vipula angegebene Sinn ist also in pula schon enthalten, dasselbe erhält durch vi nur eine Verstärkung (cf. viprthu). Vipula heisst also: sehr hoch, und demnächst: sehr gross (extensiv eder intensiv.) Im classischen Sanskrit hat

1) Vgl. Benfey, Sanskrit-English dictionary 1866. s. v. dvi und vi.

2) Böhtlingk-Roth S. W. s. v.

3) Vgl. zu pulina das ganz analoge χέρσος, bei Homer noch ausschliesslich im ursprünglichen Sinn von Festland gebraucht, eigtl. das (aus dem Wasser) Emporstarrende von √ ghars, skr. harsh, horrere; ποτὶ χέρσον zum Ufer hin.

4) Vgl. das pers. بلند hoch, griech. πύλη, πύλος, πυλών gleichfalls mit dem Grundbegriff des Emporspringenden, Hohen. Im Sanskrit bedeutet auch √ plu aufspringen. Auf √ pul scheint pulaka, pulex zu führen. Vgl. Fick, indogerm. W. s. v. pulaka.

sich die letztere, verallgemeinernde Bedeutung festgesetzt. Damit hätten wir nun freilich, so scheint es, für Dĕbhôrâh eine sehr blasse, vage Vorstellung, wenn dieselbe wirklich eine vipulâ ursprünglich gewesen sein soll. Diese Sachlage wird sich aber bald verändern, wenn man beachtet, dass das Sanskrit den Begriff vipula sehr häufig auf einen Laut, einen Ton, eine Stimme oder Rede anwendet. Wir begegnen den Compositis vipulasvâna, vipulanâda, vipuladhvani, der Phrase vipulair vâkobhis und andern mehr[1]). Setzen wir wirklich den Fall, der in dem adjectivischen Namen Vipulâ miteingeschlossene Substantivbegriff sei Ton, Laut, die Vipulâ deute also auf einen mächtigen Ton, ein Getöse, ein Dröhnen oder dgl., so fragen wir: welche Naturerscheinung passt auf diesen Namen besser, als — der Donner, von dessen gewaltigem, erschreckendem Getöse uns die Mythologie und Poesie aller Völker zu sagen weiss? Unsre Vermuthung, die wir schon oben geäussert haben, scheint sich also bei einer methodischen Untersuchung des Namens Dĕbhôrâh zu bestätigen: wir hätten in der Vipulâ eine hebräische 'Ερίγδουπος gefunden. Aber freilich, woher dieser sonderbare Übergang von l in r und die Verweiblichung eines so gewaltigen Phänomens? Dieses doppelte Bedenken findet seine vollständige Erledigung in ein und derselben Erwägung. Aus dem Entwickelten geht schon so viel hervor, dass im Namen Dĕbhôrâh der Donner als die gewaltige Stimme des Himmels bezeichnet ist. Hätte das Moment des Kräftigen, Überwältigenden die Personification bestimmt, so wäre allerdings ein männlicher Name zu erwarten. Allein die Personification konnte ja auch von der Vorstellung des Tons, der Stimme ausgehen, und dann bot sich gerade nach indisch-sanskritischer Anschauung ein Femininum dar. Wir haben im Sanskrit eine Reihe von weiblichen Personificationen der Stimme oder Rede, besonders die Vâk und Sarasvatî. Offenbar ist auch unsere Dĕbhôrâh als Vipulâ sc. vâk zu fassen, sie ist eine laut „redende“ Göttin. Und wenn wir uns von der Richtigkeit dieser Auffassung recht handgreiflich überzeugen wollen, so dürfen wir nur gerade diese Form des hebräischen Namens genauer ansehen. Es wird jetzt vollkommen

1) S. das Nähere in Böhtlingk-Roth S. W. s. v. vipula.

begreiflich werden, warum aus ursprünglichem vipulâ nicht eine Dĕbhôlâh entstanden ist: Dĕbhôrâh soll eben eine Ableitung von √ dbr = reden vorstellen [1]); die Transformation hat also stattgefunden zu einer Zeit, wo man sich der ursprünglich mythischen Bedeutung des Namens Vipulâ noch bewusst war, und so hat man mittelst einer unbedeutenden Lautänderung wirklich auch in der hebräischen Form ein Numen der Rede erhalten [2]). Nun wird man aber auch verstehen, warum es Jud. 5, 12. heisst: 'ûrî 'ûrî Dĕbhôrâh 'ûrî 'ûrî dabbĕrî shîr, und eine Anspielung auf den Namen in dabbĕrî zugeben müssen [3]).

Dass wir nunmehr eine zutreffende Erklärung des Namens und der Sache zugleich gefunden haben, wird sich mit zunehmender Evidenz herausstellen, wenn wir von der gewonnenen Grundlage aus uns an die Analyse der weiteren Züge machen. Vor allem haben wir mit der gegebenen Erörterung den Schlüssel zu der Gesammtcharakteristik unserer Dĕbhôrâh in Händen. Dieselbe erscheint einerseits als Prophetin ('ishshâh nĕbhî'âh Jud. 4, 4.), andrerseits als Heldin (4, 6. 10. 5, 13). Ihre prophetische Gabe äussert sich aber selbst wieder in verschiedener Richtung: das wunderbare Weib ist eine Stimme Gottes, ein Organ der Offenbarung (4, 6.), sie übt das Richteramt unter ihrem Volk (shôphĕṭâh 4, 4. 5.) und sie stimmt in der Stunde der Noth den begeisternden Schlachtgesang an, eine Sängerin und Heldin zugleich (5, 12). Es leuchtet wohl ein, dass alle diese Züge mit Leichtigkeit aus der ursprünglich mythischen Anschauung des Donners hervorgehen konnten. Nichts konnte dem auf der Stufe der Naturreligion stehenden Gefühl leichter geschehen, als dass der Mensch in dem Donner die Stimme des Himmel und Gottes im eigentlichen Sinn [4]) vernahm, eben damit wurde derselbe aber zu einer göttlichen Offenbarung, zum geheimnissvollen Orakel. Daher ist die Dĕbhôrâh die Prophetin geworden. Wie aber auch sonst die richterliche, schlich-

1) Die grammatische Bildung anlangend vgl. Ewald, Lehrb. d. hebr. Spr. §. 152, b.

2) Die Zusammenstellung des Namens mit dem griech. Eigennamen Μέλισσα (s. Fürst) ist demnach verfehlt.

3) S. Meier, Übersetz. und Erklärung des Deboralieds S. 38.

4) Vgl. das poetische קוֹל יְהוָה des A. Ts. (Ps. 29 und sonst).

tende Thätigkeit mit dem prophetischen Beruf sich natürlich verbindet, man denke an die Orakel der classischen Welt, so wird die Prophetin Dĕbhôrâh von selbst zur Richterin, deren Schiedsspruch und Strafurtheil da eintritt, wo die menschlichen Instanzen versagen. Und wenn hienach die Erscheinung des Donners an und für sich zur Vorstellung eines orakelgebenden Numens führen konnte, so legte sich ebenso natürlich auf Grund einer Betrachtung jenes Vorganges im Ganzen des Gewitters noch ein anderer Zug nahe. Das Gewitter machte auf den naturwüchsigen Menschen nach dem Zeugniss der Mythologie besonders leicht den Eindruck einer Schlacht. Das Toben der Elemente glich dem Toben der Völker, die aufeinander schlagen. Darum gestaltete sich gar sinnig und einfach der Donner zum Schlachtgeschrei und Schlachtgesang, und es wird verständlich, wie die Prophetin Dĕbhôrâh zugleich Kriegsheldin und Schlachtensängerin ist. Dass wir nun in dieser weissagenden und heroischen Frauengestalt der arisch-hebräischen Mythologie kein Unicum haben, ist schon anderwärts ausgesprochen worden [1]. Hat man doch mit Recht in das germanische Alterthum hinübergeschaut und auf die Parallele der bructerischen Jungfrau Veleda hingewiesen, die als fatidica (θειάζουσα) göttlich verehrt ward und sich an die Spitze der Erhebung ihres Volkes stellte [2]. Es ist übrigens nicht zu verkennen, dass sich gerade auf altgermanischem Gebiet noch weitere Parallelen zu unsrem Gegenstand darbieten. Vor allem verdient der Wohnsitz der Dĕbhôrâh Beachtung: vĕhî' jôshäbhäth tachath tômär Dĕbhôrâh Jud. 4, 5. Vergleicht man diese Stelle mit Gen. 35, 8. 1. Sam. 10, 3. Jud. 9, 37, so wird es für denjenigen, der Anlass hat, in diesen anscheinend geographischen Notizen einen mythischen Hintergrund zu vermuthen, mindestens sehr wahrscheinlich, dass die in Jud. 4, 5. genannte Palme nur eine Doppelgängerin der an den übrigen Orten bezeichneten Eiche ist, und dass die Bezeichnungen

1) Fürst, hebr. und chald. H. W. s. v. דְּבוֹרָה.

2) Tacit. hist. 4, 61. 65. 5, 22. 24. Germ. Cp. 8. Dio C. 67, 5. (Βελήδα) Stat. Silv. I, 4, 90, vgl. Keisler, antiqu. septentr., dissert. de mulieribus fatidicis veterum Celtarum p. 472 ss. Pauly VI, 2, 2428. Simrock, Handbuch der deutschen Mythologie Bonn 1869. S. 345. 501. Vgl. auch die pfälzische Orakelgeberin Jettha; Grimm, Deutsche Mythologie S. 85. 487.

tômär sive 'allôn Dĕbhôrâh und 'êlôn Tâbhôr (vgl. überdem den eigenthümlichen Ausdruck ṭabbûr hâ'âräz — 'êlôn mĕʿônĕnîm Jud. 9, 37.) nur Variationen ein und derselben Grundform sind [1]). Ohne eine vollständige Analyse der Sache hier zu geben, da diess zu weit führen würde, weise ich nur darauf hin, dass wir in der alttestamentlichen Dĕbhôrâheiche (oder Tâbhôreiche) [2]) eine Donnereiche zu erkennen haben, deren Eigenschaft als Gerichtseiche und Orakelsitz (Jud. 4, 5.), wie als Zaubereiche (9, 37.) aus der schon oben entwickelten Grundanschauung sich vollkommen erklärt. Nun erinnere man sich aber, welche Bedeutung der Eiche gerade im germanischen Alterthum zukommt. Sie ist bekanntlich der heilige Baum des Gottes Thor, also des Donnergottes [3]). Von dem gewaltigen Baum zu Geismar berichtet noch die Kirchengeschichte [4]). Wie aber bei den Germanen Weissagung, Gericht und Zauber sich an solche heilige Bäume knüpft, braucht gleichfalls nur berührt zu werden [5]). Diese germanische Parallele macht es zugleich wahrscheinlich, dass die Eiche der Dĕbhôrâh im Verhältniss zur Palme das ursprünglichere gewesen; es ist nicht unmöglich, dass der Name Dĕbhôrâh selbst zur Substitution der Palme Anlass wurde, da tômär, tâmâr, tammôr, timmôr, timmôrâh (lauter Bezeichnungen der Palme in Natur oder Kunst) anklingen. Dabei soll übrigens nicht übersehen sein, dass eine ganz ähnliche Bedeutung der Eiche auch sonst bei indogermanischen Völkern zukommt [6]),

---

1) Dass die Dĕbhôrâh in Gen. 35, 8 eine andere als in Jud. 4. 5. sei, könnte nur dann entgegengehalten werden, wenn bewiesen wäre, dass die erstere Dĕbhôrâh entweder historisch sei, oder — wenn mythisch, dass dieselbe etwas wesentlich anderes bedeute. Hierüber wird sich später mit Sicherheit urtheilen lassen.

2) Vgl. Thenius, die Bücher Samuel's Leipzig. 1842. S. 35. „Die Vermuthung liegt nahe, dass bei uns (1. Sam. 10, 3) in Folge eines Hörirrthums (?) חבור anst. דבורה sehr früh (denn alle alten Uebersetzungen haben die T L A) in den Text gekommen sei. Jedenfalls ist der Baum einer und derselbe.

3) Simrock a. a. O. S. 477.

4) Vgl. Grimm, deutsche Mythologie S. 155. Simrock a. a. O. S. 245.

5) Vgl. Simrock a. a. O. S. 508. 231. Thor hält Gericht bei der Esche Yggdrasil.

6) Ich erinnere an die Orakeleiche des dodonäischen Zeus mit der be-

woneben die hebräisch-germanische Parallele nur in besonderem Grad sich aufdrängt.

Das Entwickelte mag genügen, um die Bedeutung des Namenpaars Dĕbhôrâh - Bârâq etymologisch und sachlich vorderderhand festzustellen. Unsre Erörterung wird in der folgenden Untersuchung noch eine weitere Probe zu bestehen haben. Gehen wir also nunmehr zu der Bestimmung des zweiten Paares: Sîsĕrâ' - Jâbhîn über. Wir haben in diesen beiden die feindlichen Mächte vor uns; ist unsre Geschichte wirklich ein ursprünglicher Mythus, so müsste sich folgerichtig ein klarer Gegensatz zu Blitz und Donner aus der einheitlichen Vorstellung des Gewitters ergeben. Beginnen wir mit dem eigentlichen Repräsentanten Sîsĕrâ', so lässt sich, wie schon bemerkt, mittelst hebräischer oder anderweitiger semitischer Etymologie kein sicheres Resultat erzielen. Anders dürfte sich die Sache bei unsrer Methode stellen. Es bedarf gar keines weiteren Nachweises, dass das sonderbare Wort lautlich sich vollkommen deckt mit dem sanskritischen çiçira; ç ist hier in das starke s übergegangen, was bei dem „mundartigen" Wechsel von sh und s im Hebräischen [1]) und dem bekannten regelmässigen Übergang des ç in s innerhalb des Prakrit [2]) ganz gerechtfertigt erscheint, um so mehr, da die hebräische Namensform solcherweise eine Erklärung zuliess, die zum Character der fraglichen Person passt [3]). Die sanskritische Aussprache Çiçira bringt uns aber sofort den überraschendsten Aufschluss. Es bezeichnet diess Wort, das eigentlich kühl (chilly), später auch kalt bedeutet, diejenige Jahreszeit, die den Übergang vom Winter (hemanta = Schneezeit) zum Frühling (vasanta) bildet, die also den Winterfrost mit der Wärme des

---

geisternden Quelle und den weissagenden Peleiaden, „einer Art Sibyllen," und an die Eiche des Jupiter Capitolinus, wie auch die quercus antiqua Marti sacra. Od. 19, 296, Plin. 2, 228. Herod. 2, 52—57. Liv. 1, 10. Suet. Vesp. 5. Preller, griech. Mythol. I, 96 f. röm. Mythol. S. 96 f., 297.

1) Ewald, Lehrb. d. hebr. Spr. §. 31, d.

2) Lassen, instit. l. pracr. §. 29.

3) סִיסְרָא aus סְרִסְרָא enstanden zu denken (vgl. Olshausen, Lehrb. d. hebr. Spr. S. 150.356) soll offenbar sich an √ סרר anlehnen und den Begriff des Widerspenstigen, Feindseligen ausdrücken. Vgl. סַר, סֹרֵר und ar. شَرّ; ausserdem die weiter unten in Châzôr sich ergebende Parallele.

Lenzes und der Hitze des Sommers vermittelt. Wir finden es als einen der sechs Jahreszeitnamen, die die sanskritischen Inder schon im frühen Alterthum gebrauchten (varsha, çarad, hemanta, çiçira, vasanta, grîshma [1]). Im Vedakalender entsprechen der Çiçirazeit die beiden Monate Tapas und Tapasja, die (vgl. tepor) schon ein wärmeres Klima voraussetzen, als der Name çiçira [2]). Dass die genannten Bezeichnungen der sechs Jahreszeiten aus einer Periode stammen, die der Bevölkerung der verschiedenen Theile Indiens durch die Arier vorhergieng, und dass sie andrerseits specifische Namen des Sanskritvolkes sind, steht fest [3]). Wir haben also in Sîsĕrâ' eine Personification des Übergangs von der kalten in die warme Jahreshälfte, der Zeit, in welcher die letzte Macht des Winters durch die erstarkende Sonnenwärme gebrochen wird, und es erschliesst sich uns schon jetzt in dem Kampf des israelitischen Heldenpaars mit Sîsĕrâ' ein wunderbares mythisches Gemälde von jener grossartigen Katastrophe in der Atmosphäre, die im Frühjahr den Sieg der warmen über die kalte winterliche Jahreszeit herbeiführt. Blitz und Donner erscheinen in sinniger Weise als die triumphirenden Bekämpfer des letzten Frostes, und die 900 eisernen Wagen Sîsĕrâ's, von denen uns erzählt wird (Jud. 4, 3. 13.) [4]), wandeln sich jetzt vor unserm Blick von selbst in jene Masse dunkelgrauer Wolken um, die zur Charakteristik des winterlichen Himmels gehören. Was ist nun aber neben Sîsĕrâ' J â b h î n, der Fürst und Gewalthaber von Châẓôr? Dieser Name kann uns unmöglich Schwierigkeit bereiten, sobald wir uns erinnern, dass das Hebräische ein anlautendes v fast ohne Ausnahme in j umsetzt (jälädh = valad u. s. f.). Jâbhîn wird damit von selbst zu einem V â b h i n, und

1) Lassen, ind. Alterth. I, 259 f.

2) Colebrooke, Essays I, 200. Lassen a. a. O. Vâǵ. S. 15, 57 tapaçka tapasjaçka çaiçirâv ṛtû.

3) Die Namen sind z. B. auf Koromandel und Ceylon, wie auch im Tamulischen und Mysore gebräuchlich, wo sie gar nicht passen. Vgl. Heyne, tracts, histor. and statist. of India. Lond. 1814, p. 13. Tournour, Mahâvanso Ind. s. v. utu. Fr. Buchanan, a journey from Madras through the countries of Mysore, Lond. 1807. I, 202. 317. Lassen a. a. O. S. 260.

4) Vgl. die 99 Wolkenburgen Çambara's Ṛgv. II, 19, 6 u. a. Böhtlingk-Roth s. v. navati. Kuhn, Herabkunft d. Feuers S. 140.



damit stehen wir abermals auf festem Boden. Zwar kommt der Name Vâbhin oder Vâbhi, was dasselbe wäre, im Sanskrit nicht für sich vor, wohl aber der gleichbedeutende Nâbhi. Wie vollkommen diese beiden Formen synonym sind, zeigt uns das bekannte Wort für Spinne ûrṇanâbhi (ûrṇanâbha), das die Bildung ûrṇavâbhi zur Seite hat. Wir sehen hier die Wurzeln nabh (spinnen) und vabh (weben) zur Bezeichnung der eigenthümlichen Thätigkeit der Spinne verwendet [1]. Vâbhi sive Vâbhin muss hienach einen Webenden (oder Spinnenden) bezeichnen, und dass wir hierin eine mythologische Vorstellung haben, geht nicht nur aus dem Denominativ Aurṇavâbha und Aurṇanâbha hervor, das einen von Indra erschlagenen Dämon bezeichnet, sondern auch aus einer Vergleichung des Namens Vâbhi = Nâbhi mit andern Ableitungen der $\sqrt{}$ nabh, wie nabhas, nabhasja (νεφος, νεφελη, nebula) u. s. f., die die Begriffe Nebel, Dunst, Gewölk enthalten. Wie der indische Aurṇavâbha ist auch der hebräische Vâbhin eine Gottheit des Nebels und Gewölks. Wie jener ein Feind Indra's, des Gewittergottes ist, so treffen wir hier in Vâbhin von Châẓôr einen Feind der durch Dĕbhôrâh und Bârâq repräsentirten segnenden Naturgewalt. Ja näher betrachtet heisst Jâbhîn von Châẓôr gar nichts anderes von Hause aus, als der „Feind Vâbhin", da Châẓôr sichtlich aus ursprünglichem çatru (vgl. çatera), das einen stehenden terminus gerade für jene dämonischen Mächte der Luft bildet [2]), transformirt ist. „Weber" oder „Spinner„ aber wird jener feindselige Dämon genannt, weil der Vorgang des Zusammenziehens von Nebelstreifen und Wolken an jene beiderlei Thätigkeit erinnert. Wir erhalten damit zugleich eine Beleuchtung unsres eigenthümlichen Ausdrucks: Spinnefeind, der hienach eine uralte Vorstellung enthält. Die Feindschaft endlich, die zwischen dem Nebel- und Wolken-Dämon und der Gottheit des Gewitters besteht, erklärt sich daraus, dass der erstere die

---

1) Cf. M. Müller, Essays II, 156. Zeitschr. f. vgl. Sprachforschung v. Aufrecht und Kuhn IV, 282.

2) devaçatru = asura Mah. Bh. 7,6296 = râkshasa Râm. 6,36. 83. Im Veda wird Vṛtra-Ahi indraçatru und aurṇavâbha genannt. Ṛgv. II, 11, 18. 12, 11.

Dünste des Himmels der Erde und dem Menschen entzieht, was zur Folge hat, dass der Gewittergott ihm seinen Raub entreissen und mit Gewalt das befruchtende Nass des Himmels dem Erdreich zuwenden muss [1]). Aus dem Bisherigen verstehen wir nun aber auch die Zusammenstellung von Jâbhîn und Sîsĕrâ'. Offenbar ist hier Jâbhîn geradezu als der Gott der frostigen Winternebel, des rauhen Gewölks der kalten Zeit gefasst. Er ist ein „strenger Herr" und „harter Mann", das haben schon die vedischen Inder gefunden, darum hiessen sie seine beiden Monate Sahas und Sahasja [2]). Und da es nun beim Übergang in's Frühjahr ist, als raffte der gestrenge Herr noch einmal alle seine trotzige Kraft zusammen, freilich nur um im entscheidenden Kampf desto schmählicher zu unterliegen, hat der Mythus gar schön diese rauhe Wendezeit zum Feldhauptmann des Winters gestempelt: Sîsĕrâ' ist es, der den entcheidenden Schlag zu führen und zu erleiden hat [3]).

Nach den erhaltenen Aufschlüssen wird es kaum als ein überflüssiges und aussichtsloses Unterfangen erscheinen, wenn wir auch die letzte Hauptfigur unsres grossartigen Gemäldes beleuchten wollen und demnach den Namen Jâ'êl, den das Weib Chäbhär's des Qêniten führt, zu analysiren suchen. Hier wird uns der Vorgang des Namens Jâbhîn zu Statten kommen: wir werden wohl auch diessmal auf eine mit v anlautende Sanskritform stossen. Erinnern wir uns, dass 'Ajin in der Transformation auch sonst zur blossen Vokalverbindung gebraucht ist (vgl. Barnê'a), so erhalten wir zunächst eine Form vaêl. Diese hat aber noch nicht sanskritischen Charakter, sie erinnert vielmehr an die zendische Erweiterung von ê in aê (daêva = deva u. s. f.), wir werden also durch diese Lautanalogie auf ursprüngliches vêl und damit auf skr. velâ gewiesen. Was bedeutet diess? Das Petersburger Wörterbuch enthält sich einer Etymologie

1) Eine zumal dem Inder ganz geläufige Vorstellung.

2) S. Lassen a. a. O. 260.

3) Auch in der germanischen Mythologie „trennen sich die Jahreszeiten im Gewitterkampfe; so sagt man vom ersten Gewitter im Frühling: der Sommer scheide sich jetzt vom Winter, der Sommer liefere dem Winter eine Schlacht." Seifart, Hildesheim. S. 1854, 175. Simrock a. a. O. S. 192. — Die Scene mit Sîsĕrâ's Mutter Jud. 5,28—30 ist poetische Ausmalung.

und geht von der Grundbedeutung: Endpunkt, Grenze aus [1]). Diese Bedeutung ist aber offenbar eine Abstraction, die eine concretere sinnliche Vorstellung voraussetzt, und diese scheint mir ganz entschieden noch eruirt werden zu können. Velâ führt auf √ val zurück [2]), das ein Drehen, Wenden um einen festen Punkt bezeichnet. Es wird mit Vorliebe für's Hin- und Herwenden des Gesichts, für's Verdrehen oder Rollen der Augen, für's Drehen des Halses u. dgl. gebraucht. Im Causalstamm bedeutet es: rollen machen. Daraus ersieht man, dass dieses einfache val nahe verwandt ist mit der schweren Form vell, die ein Sichhinundherwenden, Sichwiegen, Wogen, Schwanken, Taumeln bezeichnet. Im Germanischen entspricht die Wurzel val, valv in goth. valvjan, ahd. wellan, wälzen, walzen [3]), wie denn auch das skr. vellana das Wogen und die Walze (Wellholz) zugleich bedeutet. Es ist nun klar, dass wir in vell nur eine Nebenform für das nicht gebräuchliche einfachere vel haben, von dem unser velâ abgeleitet ist [4]). Wir können daher als den Grundbegriff des Letztern: die wälzende Bewegung, das Wogen oder concret die Woge, Welle bestimmen. Diese Bedeutung hat denn auch das Wort in vielen Stellen: es bezeichnet die Fluth (im Gegensatz der Ebbe) und die starke Strömung eines Flusses, also gerade den intensiven Wogenschlag [5]). In dieser Vorstellung liegt nun aber sofort der Keim zu einer zwiefachen Fortbildung der Wortbedeutung. Einerseits kann an diesem Wellenschlag das sich wiederholende Geräusch, jenes taktmässige Nacheinander der einzelnen Stösse in's Auge gefasst werden, dann wird velâ unter der Hand zu einem Zeitbegriff und Zeitmass; damit fallen uns die Bedeutungen „Zeitgränze, Zeitpunkt, Zeitraum, Tageszeit, Stunde; Gelegenheit, Todesstunde" von

---

1) Für √ vel wird die Bedeutung tempus indicare angegeben, was es als Denominativum erscheinen lässt.

2) Vgl. ven—van, kel—kal, vep—vip—vap, sev—sap u. a.

3) Vgl. Fick, indogerm. Wörterbuch s. v. 1. val.

4) Cf. kall neben kel und andere Beispiele im Dhâtupâṭha.

5) Böhtlingk-Roth S. W. s. v. Punkt 7. Der keineswegs ohne Analogie dastehende Umstand, dass die Grundbedeutung in der Brâhmaṇaliteratur nicht auftritt, kann gegen den etymologisch und psychologisch klaren Sachverhalt nichts beweisen.

selber zu [1]). Andrerseits legt sich bei der Fluth die Raumvorstellung nahe, der Ort, wo sich die Woge bricht, dann wird velâ zur Bezeichnung des Strandes, der Küste, des Randes. Und erst von hieraus ergab sich die farblose, abstracte Bedeutung: Grenze, Endpunkt. Scheint nun mit dieser Entwicklung des Begriffs velâ zunächst für unsre Frage noch gar nichts geleistet zu sein, so werden wir bald zu einem andern Ergebniss gelangen, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass eben dieselbe Wurzel val = wellen, wälzen, wogen, in der Sprache der germanischen Mythologie eine bedeutende Rolle hat. Bekanntlich nennt die letztere „den Inbegriff der in der Schlacht Gefallenen" Wal, daher Walstatt so viel als Schlachtfeld [2]). Die ursprüngliche Vorstellung hiebei ist deutlich die des Durcheinanderwogens, des Wallens, der brandenden Fluth. Die Schlacht wurde als ein solcher Vorgang angeschaut. Die Schlacht ist aber hierin nur das Gegenstück eines wirklichen Naturereignisses, nämlich jenes gewaltigen Durcheinanderwogens, jenes grossartigen Kampfgewühls der Elemente beim Gewitter [3]). In diesem haben wir die Quelle jener reichen mythischen Züge zu suchen, die sich für die geschäftige Phantasie des kampflustigen Germanen mit dem Gedanken der Schlacht verknüpften. Die strages des Gewittersturmes ist die Grundanschauung des Wal [4]). Ist es nun erlaubt, diesen germanischen Begriff des Wal und jenen arisch-hebräischen der velâ zu combiniren? Dass die velâ diessfalls leicht und sinnreich sich in den schon nachgewiesenen Zusammenhang ein-

---

1) Aus dem Begriff des tide hat sich auch hier der der Zeit entwickelt.

2) Simrock a. a. O. S. 183. 343.

3) „Thau träuft von den Mähnen ihrer Rosse (sc. der Rosse, welche die Walküren reiten) in tiefe Thäler, Hagel auf hohe Bäume: das macht die Felder fruchtbar." Simrock a. a. O. S. 344.

4) Bacmeister (Keltische Briefe herausgeg. v. Otto Keller 1874) will wal mit Blut, goth. blôth, lat. flutare, ir. fuil in Zusammenhang bringen. Er fragt: ob denn der Zusammenhang mit „wählen" so ganz sicher ausgemacht sei? Ich trete diesem Zweifel ebenso entschieden bei, wie ich seine eigene Etymologie abweisen muss. Die Möglichkeit der oben gegebenen Etymologie hat auch Dr. A. v. Keller in einer gütigen Privatmittheilung eingeräumt. „Uebrigens ist jedenfalls, bemerkt er, die Grundbedeutung des Subst. valr (sei es nun Wahl oder Gewoge) frühe ganz in Hintergrund getreten, um dem Begriff strages Platz zu machen."

fügen würde, liegt auf der Hand: wir haben ja gesehen, dass wir's mit einer mythischen Darstellung des entscheidenden Frühlingsgewitters zu thun haben. Allein ist die von einer identischen Wurzel val aus sich darbietende Combination nicht immerhin zu gewagt? Hier mag eine bestimmtere Parallele den Ausschlag geben. Wem kommt über der Jâ'êl nicht die Gestalt jener altgermanischen Schlachtenmädchen, der Walküren (Walachuriun) in den Sinn? Auch sie haben ihren Namen vom Wal, wie die Nornen wirken sie das Geschick, aber mit besonderer Beziehung auf die Schlacht, „sie trachten und sehnen sich nach Kampf, sie wollen Urlag treiben". Sie sind „die Todtenwählerinnen, weibliche Psychopompen; Odin (der Walvater) sendet sie zu jedem Kampf. Sie wählen die Fallenden und walten des Siegs" [1]). Wollen wir aber die diesen mythischen Gestalten entsprechende Naturerscheinung kennen lernen, so belehrt uns schon der Name Mist, den eine derselben trägt, dass wir in ihnen Wolkengottheiten zu erblicken haben (vgl. engl. mist = Nebel), wie sie denn auch auf Wolkenrossen über dem Schlachtfeld schweben [2]). Und dieser Zug erklärt uns auch die weitere charakteristische Vorstellung, wornach die Walküren als himmlische Schenkmädchen erscheinen, die in Walhall dienen, das Trinken bringen, das Tischzeug und die Aelschaalen verwahren [3]). Es ist leicht zu erkennen, dass wir hier das Bild der im Gewitter mitwirkenden und sich ergiessenden Wolke heben. Wirft nun das alles nicht ein wunderbares Licht auf die Jâ'êl der Hebräer? Was sind denn ihre eigenthümlichen Handlungen, mit denen sie in das Drama eingreift? Ist sie nicht einerseits die W i r t h i n, die dem Kämpen die Milchschaale kredenzt:

„Um Wasser bat er, doch gab sie Milch,
In köstlicher Schaale reichte sie Rahm;"

dann aber wieder die T o d t e n w ä h l e r i n, die ihrem Schlachtopfer ein jähes Ende bereitet?

---

1) Dämisaga 36. Simrock a. a. O. S. 343.

2) Die Walküren sind wie die ihnen am meisten verwandten Hexen (Hagediesen) Wettermacherinnen. Simrock a. a. O. S. 452.

3) Simrock a. a. O. S. 343 f.

„Ihre Linke nach dem Zeltpflock streckte sie aus
Und ihre Rechte nach dem Hammer der Schmiede;
Und so hämmerte sie den Sisera, das Haupt ihm zerschellend,
Und zerschlug und durchbohrte seine Schläfe.
Vor ihren Füssen krümmte er sich sterbend,
Da, wo er sich krümmte, da starb er bewältigt" [1]).

Wir haben hier also eine hebräisch-germanische Parallele, wie sie schlagender kaum sein könnte: Jâ'êl ist eine hebräische Walküre, und dass ihre Hammerschläge, mit denen sie dem Gewaltigen den Garaus macht, in Wahrheit Donnerschläge sind, braucht keines Beweises mehr [2]). Weil sie aber als einzelne Persönlichkeit auftritt, „gesegnet vor den Weibern im Zelt", werden wir kaum fehlgreifen, wenn wir sie näher mit der germanischen Freya vergleichen, „die eigentliche Walküre" ist und als Hausfrau und Gemahlin Odins jene zwiefache Function des Bewirthens und Todtenkürens in hervorragender Weise verrichtet [3]). Besonders beachtenswerth ist in unserm Fall der Umstand, dass neben der sachlichen Analogie auch ein etymologisches Band die beiderlei Mythen verknüpft. Wir können nun unsre althebräische Velâ (Jâ'êl) bestimmt auf die Vorstellung der wogenden Gewitterwolke zurückführen.

Eine weitere Bestätigung liegt auch in dem, was wir über die häuslichen Verhältnisse der Jâ'êl erfahren (Jud. 4, 17. 5, 24): sie ist das Weib Chäbhär's des Qêniten. Chäbhär sive Chäbär ist ein transformirtes sanskritisches kshipra [4]). Was wir uns hierunter zu denken haben, lehrt uns der Veda bestimmt genug. Die Geschwindigkeit ist ein charakteristisches Attribut des Windes und Sturmes, und derselbe wird geradezu die flinkste Gottheit

1) Jud. 5, 25—27. S. Meier a. a. O. S. 17. Statt „in köstlicher Schaale" wäre besser „in fürstlicher Schaale" übersetzt (bĕsêphäl 'addîrîm). Die 'addîrîm sind das Gegenbild der germanischen Asen.

2) Vgl. den Hammer Thor's. Auffallend und als specifisch hebräischer Zug zu betrachten ist es, dass was in der germanischen Mythologie durch die Walküren in offener Feldschlacht geschieht, bei Jâ'êl sich zur hinterlistigen That, zum Meuchelmord in der Hütte gestaltet.

3) Simrock a. a. O. S. 326 f.

4) Vgl. den Uebergang des skr. ksh in prakr. kh (kkh) Lassen, instit. ling. pracr. p. 262. Die Transformation in חָבֵר „Genosse" lag bei der Vorstellung des Gatten von selbst nahe.

genannt: vâjur vai kshepishṭhâ devatâ oder atikshiprâ devatâ [1]). Der Ṛgveda legt dem Rudra, dem Gott des Sturmwindes, das Prädicat kshipreshu (der schnellpfeilige) bei [2]). Dass nun Kshipra (Chäbhär) als der Sturm zu Velâ (Jâ'êl) der Wetterwolke die natürlichste Ergänzung bildet, leuchtet von selbst ein. Zugleich berührt sich diese Paarung wiederum mit dem ehlichen Verhältniss zwischen Freya und Odin, da letzterem gerade die Vorstellung der bewegten Luft „von dem leisesten Beben bis zu dem wüthendsten Sturm" zu Grund liegt [3]). Dass aber das gentilicium Qênî den Chäbhär selber zu den Wolken ausdrücklich in Beziehung setzt, wird sich später aus der Analyse der Geschichte Qajin's unwiderleglich ergeben. Die Bemerkung über das Einvernehmen des Hauses Chäbhär's mit dem Hof von Châẕôr (Jud. 4, 17.) erklärt sich endlich dahin, dass der Sturm allerdings mit dem Winter gleich gut Freund ist, wie mit dem Sommer [4]).

So hat sich uns denn ein Verständniss der Dĕbhôrâhgegeschichte erschlossen, das so einheitlich und klar, so sehr in Namen und Sachen übereinstimmend ist, dass wir mit der bisherigen historischen Auffassung unweigerlich brechen müssen, so schwer es uns gerade hier fallen mag. Man müsste in der That sich den handgreiflichsten Wahrheiten und zwingendsten Argumenten verschliessen, wenn man dieser Consequenz ausweichen wollte. Höchstens mag man in letzter Instanz verlangen, dass auch alle noch übrigen Namen analysirt und erklärt werden. Dass übrigens von der Lösung dieser Aufgabe in Wirklichkeit für die gewonnenen Resultate kaum viel abhängen kann, wird sich jeder Unbefangene zum Voraus gestehen. Ich

---

1) Taitt. S. III, 4, 3, 2. I, 2, 1, 1. S. Böhtlingk-Roth S. W. s. v. kshipra. Dieselbe Anschauung vgl. in Avesta, Jt. 15, 46. 54.

2) Ṛgv. VII, 46, 1. Sâjaṇa: çîghragâmivâṇâja.

3) Vgl. die Form Wutan = der Wüthende v. ahd. watan, altn. vadha. Simrock a. a. O. S. 164 f. Adam v. Bremen: Wodan: id est furor (c. 232).

4) Das Hilfesuchen Sisĕrâ's bei dem Weibe Chäbhär's klingt wundersam an eine Stelle des Avesta an, die gerade vom Luft- oder Windgott (Vaju) handelt: „Diese meine Namen sollst du anrufen (sagt Vaju), o Zarathustra, dann wenn der Befehlshaber in einer Gegend, Allherrscher, fallend, sich krümmend, verwundet, auf dem Wagen getroffen, bittet um Nahrung, bittet um Heilmittel." Jt. 15, 49. 50.

würde meinerseits am liebsten von einer noch umfassenderen Untersuchung der Bestandtheile unsrer Erzählung und des Liedes hier absehen und dieselbe ganz einer spätern Gelegenheit anheimgeben, da für unsre Methode zunächst nichts Wesentliches mehr erzielt werden kann. Um aber auch jeden üblen Schein zu vermeiden, soll wenigstens in einigen Zügen dargethan werden, dass in der That auch die noch bei Seite gelassenen Dinge mit der Erklärung der Hauptsache schon aufgehellt sind. Unser Interesse heftet sich nach der vorausgegangenen Entwicklung im Weitern vor allem an die Namen Zĕbhûlûn und Tâbhôr. Mit Zĕbhûlûn verbindet aber die Überlieferung enge den Namen Naphtâlî: diese beiden Stämme des Volkes Israel haben „ihre Seele in den Tod gewagt" für das gemeine Wohl, sie haben miteinander den entscheidenden Schlag geführt (Jud. 4, 6. 10. 5, 14. 18). Wir haben also hier wiederum ein Paar: den beiden Stämmen werden zwei sich ergänzende Vorstellungen oder mythische Wesen den Namen geliehen haben. Und hier wird uns die schon gewonnene Einsicht sicher leiten. Weist sich doch Zĕbhûlûn — Vipulâvant (Vipulvan?) unverkennbar als männliche Personification dessen aus, was uns Dĕbhôrâh laut Obigem in weiblicher Gestalt geboten hat. Naphtâlî ist darum um so sicherer als Pendant zu Bârâq, der Gottheit des Blitzes, zu betrachten, als auch der Name selbst darauf deutet. Wir haben in demselben ein zusammengezogenes Nabhaḥsthalî (-in), das aus nabhas = νέφος und sthala (Ort, Standort) gebildet, einen bezeichnet, der im Gewölk oder in der Luft seinen Sitz hat [1]. Es

---

1) Im späteren Sanskrit kommt nabhaḥsthalî als fem. vor mit der Bedeutung „Himmelszelt" (cf. nabhastala). Ganz besonders vgl. man Hab. 3, 11, wo זְבֻל und בָּרָק als zwei correspondirende Glieder den Gegensatz der Gewitterwolke und des Blitzes ausdrücken. S. Hitzig, die 12 kleinen Propheten S. 273. Der Grund der Transformation von Vipulâvant oder Vipulvan in Zĕbhûlûn (-ôn) scheint hienach in dem Begriff des hebr.-semitischen Wortes זְבֻל zu liegen. Zu נַפְתָּלִי hat Gen. 30,8 eine hebr.-semitische Etymologie nach den gewöhnlichen Grundsätzen versucht, indem der Name mit נִפְתַּל, נַפְתּוּל conbinirt wird, wovon letzteres ἅ. λ. ist. LXX haben neben Νεφθαλεί die Lesarten Νεφθαλέμ und Νεφθαλείμ, letztere zwei an pluralische Deutung anknüpfend. Vgl. de Lagarde, Genesis graece, e fide editionis Sixtinae 1868. V. 116. Onomastica sacra ed. de Lagarde 1870, zu Neptali p. 80.

geht daraus hervor, dass die gemeinsame hervorragende Rolle, die Zĕbhûlûn und Naphtâlî im Dĕbhôrâhkampfe zugeschrieben wird, ihren Grund nicht in der historisch-geographischen Nachbarschaft der beiden Stammgebiete hat, sondern dass der Grund von diesem und jenem in einer ursprünglich mythischen Zusammengehörigkeit der beiden Namen und ihrer Vorstellungen zu suchen ist [1]). Warum der Dĕbhôrâhmythus und im Zusammenhang damit auch die ihm angehörigen mythischen Namen Zĕbhûlûn und Naphtâlî, aus denen später Stämmenamen wurden, gerade so und nicht anders localisirt worden sind, als es die nachmalige Karte des israelitischen Landes ausweist, kann uns an dem noch zu beleuchtenden T â b h ô r klar werden. Ich halte diesen Namen für einen ursprünglich semitischen und kann im Hinblick auf die merkwürdige Nabelgestalt jenes galiläischen Berges tâbhôr nur als gleichbedeutend mit den Formen ṭabbûr (Jud. 9, 37. Ez. 38, 12) und ṭîbhûr (talmd.) nehmen [2]). Nichts ist aber verständlicher, als dass Gestalt und Name gerade dieses Berges gleich sehr Veranlassung zu einer Localisation unsres Mythus werden mussten. Erinnerte doch nicht blos der Name an den ähnlich lautenden der Heldin Dĕbhôrâh, sondern offenbar liess sich auch kaum eine Berglage und Bergform finden, die sich besser zur Darstellung des mythischen Schauplatzes geeignet haben würde. Dass überhaupt der vernichtende Schlag gegen die Feinde, den Dĕbhôrâh ausführt, vom Berge herab erfolgt, hängt mit einer allgemeinen, der alterthümlichen Anschauungsweise geläufigen Betrachtung zusammen (vgl. z. B. Ps. 121, 1). Was aber den Tâbhôr speciell für jenes Ereigniss passend erscheinen liess, war nicht blos die isolirte Stellung und Abplattung desselben, die dem Zweck eines gesicherten Lager- und Sammelplatzes entsprechen konnte,

---

Neptalim p. 9. 62, Νεφθαλείμ p. 172. είν p. 175. ήμ p. 203. ίμ p; 183. Zu זְבֻלֻן vgl. die Etymologie in Gen. 30, 20.

1) Diese Thatsache mag zugleich ein Licht auf den Werth der aus der Nennung oder Nichtnennung (s. hiezu Kleinert, das Deuteronomium und der Deuteronomiker S. 172) anderer Stämmenamen im Dĕbhôrâhliede gefolgerten h i s t o r i s c h e n Schlüsse werfen.

2) Vgl. auch phönik. טבר— Θουβουρβώ in Byzarium, Ptol. IV, 3, 34. Θουβούρνικα in Numidia IV, 3, 29. Zum Wechsel von ט und ת vgl. Ewald, Lehrb. §. 30. d.

sondern auch die stattliche Höhe, die ihm unwillkürlich das Ansehen eines „Berges Gottes“ verlieh [1]), woneben auch der Gesichtspunkt der centralen Lage zur Geltung kommen mag: sämmtlich Momente, die in dem bezeichnenden Namen tâbhôr = ὀμφαλός selbst eingeschlossen sind [2]). Und hiezu kommt überdem der in die Augen fallende Umstand, dass die Ebene Jizrĕ'ä'l am Fuss des Tâbhôr das vorzüglichste Schlachtfeld ist [3]). Dass nun aber auch noch andere geographische Namen in der Dĕbhôrâhsage auf mythischem Grund ruhen, zeigt eine Untersuchung der beiden Städtenamen Mêrôz und Chărôshäth (Jud. 5, 23. 4, 2. 13. 16). Mêrôz ist ἁ. λεγ. und es fehlt für eine Bestimmung seiner Lage jeder nähere Anhaltspunkt [4]). Das Letztere gilt ebenso von dem nur Jud. 4. erwähnten Chărôshäth. Um so überraschender ist der Aufschluss, den uns unsre bisher befolgte Methode bringt. Diese lässt uns in Mêrôz eine Umbildung von ursprünglichem skr. Meruǵa erkennen [5]). Damit erhalten wir aber einen Namen, der in der That vollkommen in den schon erkannten Zusammenhang sich einfügt. Einerseits entspricht demselben der indische Merunanda (gleichen Sinnes), der als Sohn des Svarokis bezeichnet wird [6]). Darin haben wir die Origi-

---

1) Vgl. Jer. 46, 18: חַי־אָנִי נְאֻם־הַמֶּלֶךְ יהוה צְבָאוֹת שְׁמוֹ כִּי כְּתָבוֹר בֶּהָרִים וּכְכַרְמֶל בַּיָּם יָבוֹא. Ps. 89, 13. Den Charakter des Berges Gottes (Donnersberges) hat der Tâbhôr auch in der späteren Sage behalten, die die Geschichte der Verklärung Christi dahin verlegt (vgl. besonders Matth. 17, 5. φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης).

2) Cf. umbilicus terrarum, Graeciae etc. und den mythologischen Gebrauch des Begriffs nâbhi im Veda (divaḥ, pṛthivjâḥ, bhuvanasja, amṛtasja). S. das Petersb. W.

3) Vgl. Jud. 6, 33. 1 Sam. 29, 1. 1 Reg. 23, 29. Hos. 1, 4.

4) Mit Recht bemerkt Bertheau zu 5, 23: „es würde wenig zum Verständniss unseres Verses beitragen, wenn wir berechtigt wären, ihn (den Ort) für das von Hieronymus im Onomasticon erwähnte, 12 röm. Meilen nördlich von Sebaste liegende Dorf Merrus zu halten.“

5) Zum Uebergang von ǵ in z vgl. das analoge zendische z und zh (Spiegel, Grammatik der altbactrischen Sprache §. 50.), das persische und armen. z (Petermann, grammatica l. armen. p. 23. Bötticher, Vergleichung der armen. Conson. mit denen des Sanskr., Zeitschrift d. d. morg. Ges. IV, 349), das Pushtu z und zh (Trumpp, die Verwandtschaftsverhältnisse des Pushtu in Zeitschr. d. d. morg. Ges. XXI, 30. 26).

6) Mârk. P. LXVI, 5, 6.

nalform von Chärôshäth, und es ergibt sich hieraus, dass die Namen Mêrôz und Chärôshäth analoge Vorstellungen enthalten, wie denn auch die angeblichen Städte beide auf feindlicher Seite stehen. Andrerseits führt der Name Mêrôz weiblich gedacht, also als Merugâ, auf die indische Merudevî, die Tochter Meru's; diese aber ist Gattin Nâbhi's [1]), und so sehen wir auch in dieser Richtung den Namen mit dem oben Entwickelten sich zusammenschliessen. Dass auch Châẓôr sich ähnlich auflöst, ist schon nachgewiesen [2]).

Es erhellt hoffentlich hieraus, dass unsrem Gegenstand eine einheitliche mythische Anschauung zu Grund liegt. Wie sehr wir überall auf ächt sanskritisch-arischem Boden stehen, könnten auch noch andere Namen darthun, wie S h a m g a r, der Sohn 'änâth's (5, 6. cf. 3, 31): denn gerade der arische Inder wird es verstehen, warum der saṁgara vom a n â t h a herstammt. Letzteres bedeutet Schutzlosigkeit [3]), ersteres Krieg, und dass in Wirklichkeit das Eine aus dem Andern hervorgeht, unterliegt keinem Zweifel. Jud. 5, 6. 7. schildert ja aber den öffentlichen Zustand unter Shamgar als allgemeine Wehrlosigkeit, Unsicherheit und Unordnung. Jedoch genug.

Es dürfte nach all dem Gezeigten in der That schwer halten, in Jud. 4. 5. auch ferner noch ein historisches Denkmal im gewöhnlichen Sinn zu erblicken und nicht zuzugeben, dass wir hier einem grossartigen Beispiel einer prophetischen Transformation mythischen Stoffes begegnet sind. Ich meinerseits gestehe, dass mir kein irrationaler Rest geblieben ist, der die Vermuthung stützen könnte, es habe sich wirklich einmal in alter Zeit eine dem aufgezeigten Mythus in allen sprachlichen und sachlichen Einzelheiten genau entsprechende reale Begebenheit zugetragen. Und wenn man diess im Ernst auch kaum wird behaupten wollen, so lässt sich selbstverständlich dadurch noch viel weniger helfen, dass man versucht, das Verhältniss der Dinge

---

1) Bhâg. P. I, 3, 13. u. a.

2) Man vgl. was Sonne über „die unvermeidliche Lokalisierung“ der Mythen bemerkt hat, Kuhn, Zeitschr. für vgl. Sprachf. XV, 117 u. sonst.

3) anâtha n. kommt schon Ṛgv. X, 10, 11 vor: kiṁ bhrâtâsad jad anâthaṁ bhavâti was nützt ein Bruder, wenn er nicht beschützt? Vgl. auch Muir im Journ. of the R. As. Soc. new. ser. I, 290.

umzukehren und den analysirten Mythus aus einer ursprünglicheren Geschichte abzuleiten. Dagegen spricht die nachgewiesene Einheitlichkeit, Klarheit, Originalität und Naturfrische des Debhôrâhmythus so sehr, dass jede directe Widerlegung überflüssig erscheint, abgesehen davon, dass schon die vorliegende Transformation der Namen auf ein Alterthum des Stoffes selber hindeutet, das über die eigentliche geschichtliche Erinnerung des hebräischen Volks hinaufreicht, auf eine vorgeschichtliche oder urgeschichtliche Zeit, in der das Volk seine spätere palästinensische Heimath und Sprache noch gar nicht kannte. Wir werden also am Besten thun, unter eine überwältigende Wahrheit uns zu beugen und einen vermeintlichen Besitz, dessen wir uns bisher erfreuten, hinzugeben, um dafür einen wirklichen zu bekommen. Verliert unser Gegenstand auch seinen specifisch historischen Werth, so wird doch seine Bedeutung für die Alterthumsforschung um so grösser; beschreibt uns auch Jud. 4. 5. nicht eine einmalige geschichtliche Begebenheit in Palästina, sondern ein wiederkehrendes grossartiges Naturereigniss, so öffnet uns doch das Stück einen ganz unschätzbaren Blick in das vorgeschichtliche Geistesleben des israelitischen Volkes, in die Religion, die es gehabt hat, ehe jene wunderbare Neugeburt erfolgte, die wir mit Recht Offenbarung nennen und an die Erscheinung des Prophetismus anknüpfen. Und wenn hierin allerdings der wichtigste Ersatz für das, was wir verlieren, zu suchen ist, so mag immerhin erwähnt werden, dass uns das mythologische Verständniss auch noch weiteren Gewinn bringt. Erleichtert es uns doch wesentlich die Aufgabe, die noch neuestens einen Exegeten in apologetischem Interesse zu der raffinirtesten Casuistik verleitet hat [1]: die That einer Jâ'êl und die derselben gezollte Anerkennung zu beurtheilen. Da Erstere keine geschichtliche ist, bedarf sie als solche für uns keiner Rechtfertigung, auf der andern Seite aber bewundern wir bei dieser Gelegenheit die gewissenhafte Treue und Pietät, mit welcher der Geist des Prophetismus ein solches Erbstück der hebräischen Urreligion erhalten, und das wunderbare Geschick, mit welchem er dasselbe in seine monotheistisch-ethische Anschauung

1) Bachmann, Buch der Richter, Berlin 1869. I, 288—297.

umgesetzt hat, und finden die prophetische Auffassung der That Jâʿêl's als einer gottbegeisterten und rühmlichen um so naturgemässer, als auch die germanische Mythologie die Walküren im Auftrag und Namen Odin's selber ihre Opfer holen lässt. Verkennen lässt es sich freilich nicht, dass von der germanischen Anschauung aus, die die Walküre nicht zur Mörderin, sondern zur kämpfenden und siegenden Heldin macht, eine ethische Transformation leichter gewesen wäre. Allein die prophetische Geschichtschreibung war nun einmal auf das hebräische Gepräge der Jâʿêl und ihrer That, jenes hinterlistige Moment, angewiesen, und wenn sie es nicht verwischt, so kann diess um so weniger befremden, als ihr überhaupt ein abstract supranaturalistischer Gottesbegriff zu Grund liegt, der einer Handlung den Charakter einer frommen That verleihen kann, die für den Menschen an sich ein Verbrechen wäre. Wirkliche Verlegenheit kann unsre Geschichte nur demjenigen bieten, der sie nicht vom historischen, sondern vom absoluten Standpunkt christlicher Dogmatik und Ethik aus zurechtzulegen hat.

Damit können wir nun aber auch unsern methodologischen Theil abschliessen, und ziehen zu dem Ende noch ein Gesammtresultat aus der bisherigen Erörterung.

3. Ergebniss.

Die theoretischen Erkenntnisse, die sich uns in Folge der angestellten Untersuchung aufdrängen, lassen sich in nachstehenden Sätzen zusammenfassen.

a) Eine unbefangene und methodische Erforschung der biblischen Urgeschichte und israelitischen Vorgeschichte führt zu der Entdeckung, dass an den verschiedensten Stellen Elemente vorliegen, die in der unzweideutigsten Weise einen sanskritisch-arischen Ursprung verrathen. Wir finden nicht nur regelrechte und durchsichtige Sanskritnamen, sondern in Verbindung damit einheitliche und ächte Sanskritmythen, die uns nöthigen, die hebräischen Namen und Erzählungen für Transformationen sanskritischer Originale zu halten.

b) Mit der Wahrnehmung des rein sanskritischen Ursprungs der betreffenden Bestandtheile verknüpft sich bei eingehenderer

Betrachtung die andere, dass in einzelnen Zügen eine secundäre Verwandtschaft mit der mythischen Anschauung anderer Glieder der indogermanischen Völkerfamilie stattfindet, u. z. hat sich für's Erste besonders eine solche Beziehung zu der griechischen und der germanischen Mythenwelt bemerklich gemacht, während die eranische Parallele sprachlich und sachlich zurückblieb.

c) Diese primitiv sanskritischen und secundär indogermanischen Elemente der hebräischen Urgeschichte können unmöglich mit einer äusserlichen Vermittlung, einer blossen Entlehnung fremden Eigenthums erklärt werden, vielmehr zeigt sich auf Schritt und Tritt in Namen und Mythenbildung ein originales, volksthümliches Gepräge.

d) Je sicherer jenes sanskritisch-arische Gut aus diesem Grund als specifisch und ureigenthümlich hebräisch betrachtet werden muss, desto unabweislicher werden wir zu dem Schluss gedrängt, dass das hebräische Volk in seinem Ursprung ein sanskritisch-arisches Glied der indogermanischen Kette gewesen ist.

e) Die gleichzeitigen Berührungen der hebräisch-mythischen Anschauungen mit denen des Veda und denen des Epos der Inder, besonders die Verwandtschaft alttestamentlicher Stoffe mit der Überlieferung des Çatapathabrâhmaṇa [1]), weisen der althebräischen Cultur einen relativ selbständigen, eigenthümlichen Ort im Ganzen der sanskritischen Culturwelt an, und lassen sie irgendwie als ein Mittelglied zwischen der vedischen und der sog. classischen Periode der Inder erscheinen, das ein Zeugniss dafür ablegt, dass der Unterschied der epischen Mythenstoffe der Sanskritliteratur von den vedischen sich nicht einfach und ausschliesslich aus einer späteren Entstehung, sondern auch aus relativer Selbständigkeit und Eigenthümlichkeit der Quelle erklärt.

f) Die eigenthümlichen Parallelen zwischen hebräisch-sanskritischen und indogermanischen Mythen legen ausserdem die Vermuthung nahe, dass die originelle Art und Entwicklung der sanskritischen Hebräer zum Theil in einer erst noch aufzuhel-

---

1) Vgl. Weber, ind. Literaturgesch. S. 128 ff. besonders 130 f.

lenden selbständigen und näheren Beziehung zum indogermanischen Alterthum stehe. Die mythischen Anschauungen der alttestamentlichen Urgeschichte gewinnen auf eine Art den Werth eines Mittelgliedes zwischen östlichem und westlichem Indogermanismus.

g) Das hebräische Urvolk hat irgendeinmal seine indogermanische Heimath verlassen und aus Anlass seiner Einwanderung in ein fremdes Sprach- und Culturgebiet seine sanskritische Muttersprache mit einem semitischen Idiom, dem sog. Hebräischen, vertauscht, so zwar, dass es kraft seines zähen Nationalcharakters und einer geistigen Ueberlegenheit seinen alten Glauben (und Cultus) pietätsvoll festhielt und zu diesem Zweck die Namen, in die seine mythischen Heiligthümer gefasst waren, in die angenommene Sprache transformirte.

h) An die Transformation der mythischen Sanskritnamen hat sich naturgemäss mit dem Erwachen des alttestamentlichen Prophetismus und Monotheismus die allmähliche Transformation der Sanskritmythen selber angeschlossen. Aus dieser schöpferischen Thätigkeit ist der eine und andere Bestandtheil, wenn nicht das Ganze der biblischen Urgeschichte und israelitischen Vorgeschichte des alten Testaments hervorgegangen.

i) Die ganz unbestimmte und dunkle Erinnerung des hebräischen Volkes an seine Herkunft, die ein bestimmtes Bewusstsein von einem einstmaligen Sprachentausch gar nicht in sich schliesst, deutet darauf hin, dass seine Einwanderung in Palästina in verhältnissmässig hohem Alterthum erfolgt sein muss. Ausserdem ergibt sich hieraus, dass das Volk zur Zeit seiner Einwanderung auf einer primitiven äusseren Culturstufe gestanden sein muss: hätte es eine Schrift und ein ausgebildetes Priesterthum, einen einheitlich organisirten Priesterstand gehabt, so wäre zu erwarten, dass sich seine sanskritische Muttersprache wenigstens als heilige Sprache erhalten hätte.

k) Andrerseits macht es der transformirte mythische Ideenkreis des alten Testaments wahrscheinlich, dass die Lostrennung des hebräischen Volks von seiner sanskritisch-arischen Umgebung und Verbindung erst nach der Zeit erfolgte, in welcher die ältesten Lieder des Veda entstunden, vermuthlich im spätern

Verlauf der eigentlich vedischen Zeit, in jener Periode, da sich die Keime der längeren Mythen und Legenden der Brâhmaṇaliteratur zu bilden begannen [1]).

Aus diesem allem tritt aber weiter die practische Folgerung an uns heran:

Soll der urgeschichtliche Stoff des alten Testaments zuverlässig erforscht und erklärt und die hebräische Alterthumskunde zu einer eigentlichen Wissenschaft erhoben werden, so muss jener Gegenstand von den Gesichtspunkten aus, die sich uns ergeben haben, und mit den Mitteln der oben entwickelten etymologischen und mythologisch-ethnologischen Methode einer zusammeuhängenden Untersuchung unterworfen werden. Ehe dieses schwierige Geschäft im Wesentlichen ausgeführt ist, lässt sich weder über einzelne Erscheinungen, noch über die Gränze der hebräischen Urgeschichte irgend etwas Sicheres behaupten [2]).

---

1) Hiebei ist übrigens These e im Auge zu behalten.

2) Diess gegen Versuche wie bei Schultz, alttest. Theologie I, 44.

Zweiter Theil.

Die Erzväter der Menschheit.

Vorbemerkung:

Zur Quellenfrage.

Es könnte vielleicht geboten scheinen, dass wir unsrer folgenden Realkritik der elf ersten Kapitel der Genesis eine literarkritische Untersuchung zur Grundlage geben. Liegen hier wirklich verschiedene Quellen vor, wie diess nachgerade kein Unbefangener mehr zu leugnen vermag, so laufen wir ja Gefahr, Nichtzusammengehöriges zu vermengen und Zusammenhängendes auseinanderzureissen, wofern wir uns von dem Gefüge der im Context enthaltenen Composition keine eingehende Kenntniss verschaffen. Wir möchten uns um so mehr zur Herstellung einer solchen Substruction aufgefordert fühlen, je gründlichere und massgebendere Forschungen in dieser Richtung schon angestellt worden sind, und je umfassender die Übereinstimmung zwischen den von verschiedenen Seiten erzielten Resultaten ist [1]). Nichts destoweniger werden wir aber bei näherer Erwägung zur Ein-

1) Vgl. Hupfeld, die Quellen der Genesis Berlin 1853. Ed. Böhmer, Liber Genesis Pentateuchicus Halle 1860. Ders., Übersetzung und Erläuterung Halle 1862. Eberh. Schrader, Studien zur Kritik und Erklärung der bibl. Urgeschichte Gen. C. I—XI. Zürich 1863. Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des A. T.'s. Kiel 1869. Ewald, Erklärung der bibl. Urgeschichte in den Jahrbb. d. bibl. Wissensch. I, 77—95. II, 132—166. III, 108—115. VI, 1—19. VII, 1—28. IX, 1—26. Eine tabellarische Übersicht von Merx s. in Tuch, Comm. über die Genesis 2. Aufl. Nachwort p. XCIII.



sicht gelangen, dass die Ausführung eines literarkritischen Fundaments, wie es für unsern Zweck wünschenswerth wäre, vorderhand unthunlich ist. Dass wir uns nämlich die gesicherten Ergebnisse der bisherigen Literarkritik zu Nutze machen und dieselben bei unsrem eigenen kritischen Gang jederzeit im Auge behalten werden, das versteht sich nur von selbst. Allein damit haben wir keineswegs schon eine ausreichende Grundlage und einen zuverlässigen Ausgangspunkt gewonnen. Unsre eigene Aufgabe würde vielmehr nun erst dahin sich bestimmen, dass wir diejenigen Stücke unsres Contextes, bei denen bis jetzt noch keine Einhelligkeit und Evidenz erreicht worden ist, selbständig untersuchen, um womöglich neue Beweismittel aufzufinden und sicherere Aufschlüsse zu geben. Wir wollen uns in keine Vermuthungen einlassen, wie viel Aussicht eine solche erneute Untersuchung für sich hätte. Ich muss nur meinerseits gestehen, durch die trefflichen Arbeiten Schrader's zu der Überzeugung gekommen zu sein, dass mit den Mitteln der blossen Literarkritik auf dem fraglichen Boden voraussichtlich nie zum Ziel zu gelangen ist; und wenn mir irgend etwas feststeht, so ist es die Thatsache, dass sich die Literarkritik hier vorläufig erschöpft hat und die weitere ergänzende und berichtigende Arbeit der Realkritik überlassen muss. Unsere Erörterung soll daher mit der Letzteren beginnen und mit der Ersteren schliessen; wir werden untersuchen, ob die vorliegenden Stoffe, die in der fortlaufenden Erzählung der Genesis zu einem einheitlichen Faden ineinandergewunden erscheinen, von unsrem sachlichen Gesichtspunkt aus in verschiedene zusammengehörige Ganze und selbständige Continua auseinandergehen. Sollte diess der Fall sein, so wird sich das Augenmerk sofort darauf richten, ob die anerkannt der sog. Grundschrift (A) zugehörigen Theile einerseits und die dem sog. Jahvisten (B) [1]) zugewiesenen anderseits je eine einheitliche und eigenthümliche Anschauung enthalten. Würde sich auch soweit ein klares Bild gewinnen lassen, so hätten wir

1) Ich werde mich dieser Buchstabenbezeichnung Böhmer's nach andern Vorgängen (z. B. Schultz in der altt. Theologie) bedienen, ohne übrigens mit der Reihenfolge A B zum voraus irgend etwas über das chronologische Verhältniss der beiden Quellen aussagen zu wollen.



eben damit ein treffliches Kriterium für die noch fraglichen Bestandtheile des biblischen Berichtes in der Hand, und der Fall wäre denkbar, dass von hier aus da, wo bisher Zweifel herrschte, weil es sich literarkritisch so oder anders urtheilen liess, der entscheidende Beweis und der sichere Nachweis der Quelle beigebracht würde.

A. Kritik der Geschichte.

Erstes Kapitel.

Die ersten Menschen.

I. Ihr Wesen.

Sind die von den Hebräern 'Âdhâm und Chavvâh genannten Urmenschen mythische Gestalten, und wenn dem so sein sollte, welche Anschauungen liegen denselben zu Grund? So stellt sich auf Grund unsrer Methode unsre Ausgangsfrage, und sind wir derselben zu Folge bei unsrer Prüfung der biblischen Überlieferung in erster Linie auf das Mittel der sanskritischen Etymologie und der indogermanischen Mythenvergleichung angewiesen. Ob 'Âdhâm und Chavvâh erst einer verhältnissmässig späteren Speculation entstammt, ob sie allenfalls gar kein hebräisches Eigenthum, sondern eine Entlehnung sind, oder ob Name und Sache zum hebräischen Urbesitz zählen, das alles gilt uns für jetzt als noch in keiner Weise ausgemacht, darüber wollen wir uns erst eine sichere Auskunft verschaffen. Wir stellen zu dem Ende

a) Das Weib

in unserer Untersuchung voran u. z. veranlasst durch den fraglichen Charakter des Namens vom Manne. Wir finden nämlich, dass das Wort 'âdhâm in den ersten Stellen als nom. appellativum auftritt und den ersten Menschen eben als „Menschen" bezeichnet, wesswegen der Jahvist durchgehends den bestimmten Artikel dabei gebraucht, während erst die Grundschrift in 5, 1. und, wenn Schrader Recht hat, der Redactor in 4, 25. es als ein nom. proprium gebrauchen [1]. Unter diesen Umständen müssen wir es

1) Schrader a. a. O. S. 123 f. Vgl. auch Hos. 6, 7. וְהֵמָּה כְּאָדָם עָבְרוּ בְרִית.

für möglich halten, dass dieses Wort anfangs gar kein Eigennamen gewesen, und eben damit könnte leichtlich auch ein arischer Ursprung und sonach eine sanskritische Etymologie von selbst in Wegfall kommen. Die Vorsicht erheischt also, dass wir erst das Wesen des Weibes aufzuhellen suchen, um an der hier sich ergebenden Anschauung einen Anhaltspunkt für die dem Manne zu Grunde liegende Vorstellung zu gewinnen. Und darin kann uns der Name des Weibes: Chavvâh nur bestärken. Derselbe kommt nur zweimal im alten Testament vor: Gen. 3, 20. 4, 1, und es ist nicht zu bezweifeln, dass er beidemal Eigenname ist, während in 2, 23 'ishshâh (Männin) als appellativische Bezeichnung ihm zur Seite tritt [1]). Der Umstand, dass uns Gen. 3, 20 eine semitische Erklärung dieses Namens bietet: kî hî' hâjĕthâh 'êm kol châj, wornach also Chavvâh mit √ chvh = chjh zusammenhienge, und die Urmutter des Menschengeschlechts als Lebengeberin bezeichnet wäre (Symm. ζωογόνος) [2]), kann uns vor einem anderweitigen etymologischen Versuch um so weniger abschrecken, als die hier angenommene Wurzel chvh = chjh im Hebräischen ungebräuchlich ist [3]), wozu kommt, dass der so sich ergebende Begriff keineswegs den Eindruck einer primitiven Namengebung, sondern vielmehr den einer künstlichen abstracten Bezeichnung macht. Sollte freilich der Name erst ein spätes Product der Reflexion sein, so liesse sich das ganz wohl begreifen, allein das wissen wir ja eben noch nicht und dürfen es also auch nicht dreist voraussetzen. Es muss sich daher erst zeigen, ob wir mit unsrer regelrechten Methode nicht zu einer einfacheren, natürlicheren Erklärung und damit zum Schlüssel für's Verständniss eines Mythus gelangen, der uns vielleicht in der Geschichte der

---

1) Vgl. hiezu und gegen Ewald und Böhmer: Schrader a. a. O. S. 119 ff.

2) Etymologisch ist es richtiger חַוָּה als analoge Form zu חַיָּה zu betrachten und es entweder substantivisch = Leben (LXX ζωή) oder adjectivisch = die Lebendige zu nehmen. In beiden Fällen wäre übrigens die Bedeutung im Wesentlichen doch die in 3, 20 angegebene.

3) Vgl. das Geständniss Ewald's: „Ebenso weist der Name חַוָּה für Adam's Weib schon den Lauten nach auf irgend ein anderes verwandtes Volk hin und kann nicht in Israel zumal seit Mose entstanden sein.“ Erklärung der bibl. Urgeschichte in Jahrb. der bibl. Wiss. VI, 2.

Chavvâh transformirt erhalten ist. Sobald wir uns erinnern, wie sich im Namen Chäbhär ein sanskritisches ksh in ch transformirt hat, spielt sich uns für Chavvâh die sanskritische Form Kshamâ in die Hände. Begründung erfordert hiebei nur der Übergang von m in v (vv). Dass ein solcher möglich ist, zeigt uns auf arischem Gebiet besonders das Prakrit in dem Beispiele vammaho statt manmatha und dadurch, dass es im Apabhrançadialekt umgekehrt auch den Übergang von v in m aufweist: ǵima = iva, ǵâma tâma = jâvat tâvat [1]). Damit können aber auch im Sanskrit selber Parallelen verglichen werden wie çjâma-çjâva, die beide „dunkelfarbig" bedeuten und wahrscheinlich von derselben Wurzel herkommen [2]). Wie die Affixe ma und va, so stellen sich auch mant und vant als Variationen dar. Im Eranischen finden wir denselben Übergang von ursprünglicherem m in v, z. B. in pers. parvâs-îdan (manu tangendo explorare), das sich deutlich zu skr. pramarç (pari-, parâ-març) stellt. Nicht minder ist derselbe im Armenischen nachzuweisen [3]). Im Italischen haben wir ein significantes Beispiel in den Variationen des Namens Mars. Die in mehrfachen Ableitungen auftretende Form Mamers ist deutlich eine reduplicirende. Die Bildungen Mavors und Maurs aber, die Mommsen für die ursprünglichen hält, sind lediglich durch Erweichung des m in v aus derselben reduplicirenden Grundform Mamars entstanden, die sich in Mamers darstellt, u. z. so, dass Maurs aus Mavors zusammengezogen, nicht „durch Einschiebung eines v" in Mars geworden ist [4]). Lässt sich hienach gegen die Möglichkeit des oben angenommenen Consonantenübergangs nichts Triftiges geltend machen [5]),

---

1) Vararuki II, 38. Lassen, instit. l. pracr. p. 198. 458.

2) Vgl. Benfey, Sanskr.-English dictionary s. v. çyâva.

3) Vgl. ôr = ἦμαρ. „Aus amar wurde im Armenischen avar, wie aus anaman — anovn —, aṇun, wie aus pazhtaman — pazhtôn." Friedr. Müller in den Sitzungsber. der phil.-hist. Classe d. kais. Ak. der Wiss. Wien 1870, LXIV, 447.

4) Vgl. Mommsen, unterital. Dialecte S. 276. Preller, röm. Mythologie S. 296 f. A. Kuhn, in Haupt's Zeitschr f. d. Alterth. V, 491. L. Meyer, zur ältest. Gesch. der griech. Myth. S. 47.

5) Man vgl. auch den umgekehrten Wechsel von v und m in der Transformation des indischen Namens Çarâvatî in Σολόματις bei Mega-

so wird es sich nur noch fragen, warum derselbe in Wirklichkeit eingetreten ist. Die Erklärung hiefür wird sich uns vielleicht von selbst aufdrängen, wenn wir zuvor die Bedeutung der Chavvâh aus der Grundform Kshamâ nachgewiesen haben. Kshamâ ist im Sanskrit ein Name der Erde. Schon der Veda hat diesen Namen in der einfacheren Form ksham und in der verkürzten kshmâ (wovon der instr. kshmajâ) sehr häufig, wozu sich noch die Bildung kshâman n. gleichen Sinnes stellt [1]). Nicht selten tritt das Wort auch in dualischer Verbindung mit djâvâ (Himmel) auf [2]). Dass die Hebräer aber die Erde als die Mutter des Menschengeschlechts betrachten konnten (vgl. Sir. 40, 1), ist so einleuchtend und natürlich, dass es kaum nothwendig erscheint, auf die Parallelen, die sich uns nicht blos im Indischen, sondern im Indogermanischen überhaupt dazu darzubieten, hinzuweisen. In etymologischer Beziehung hat man längst die indische ksham mit der griechischen χθών combinirt und an den in χαμαί (χαμάδις, χαμᾶζε u. s. f.) und einer langen Reihe von Compositis enthaltenen Stamm χαμ erinnert [3]). Es ist ausserdem hinlänglich bekannt, wie den Griechen die Vorstellung der Mutter Erde eine ganz geläufige war und wie sich dieselbe in einer Reihe von Mythen wiederholt. Ganz unmittelbar ist diese Vorstellung im Namen Δημήτηρ enthalten, und es mag besonders auf die Δημήτηρ χαμύνη in Olympia hingewiesen werden [4]). Denselben Gedanken drückt auch die Γαῖα παμμήτειρα aus [5]). Wenn aber auch die Erde hier zunächst ganz allgemein als belebte Natur gefasst ist, und ihre Mutterkraft als die Quelle alles organischen Lebens betrachtet wird, so wurde sie doch „namentlich in der

---

sthenes (Arrian Ind. IV, 3.). Wie auch im Semitischen die beiden Labiale vertauscht werden, ist bekannt. Vgl. z. B. hebr. (phönik.) אַרְגָּמָן, chald. אַרְגְּוָן, syr. ܐܪܓܘܢܐ, ar. أُرْجُوَان.

1) Vgl. Ṛgv. IV, 17, 1. I, 67, 3. 103, 1. 100, 15. III, 8, 7. X, 12, 1. VIII, 70, 4. VII, 46, 3. I, 55, 6. IV, 2, 16.

2) Ṛgv. I, 96, 5. III, 8, 8. VI, 31, 2. X, 12, 1.

3) Vgl. Böhtlingk-Roth S. W. s. v. ksham. Fick führt χαμ- und χθον- mit skr. gam, ǵam, lat. hum-, lit. zem- auf ein indogerm. gham zurück.

4) Paus. VI, 20, 6. 21, 1. Preller, griech. Myth. I, 606. Vgl. die litthauische Erdgöttin Zemyna.

5) Paus. X, 12, 5. Hes. E. κ. H. 563.

über Attika und Arkadien verbreiteten Autochthonensage für die Mutter auch des menschlichen Geschlechtes gehalten, welche in den Zeiten des allgemeinen Ursprungs auch die Menschen aus ihrem Schoosse geboren und als das erste Weib schlechthin auch die erste Schwangerschaft und Geburt bestanden habe" [1]). In Attika wurde sie vorzüglich als Κουροτρόφος, also als eine Göttin des Kindersegens verehrt [2]). Während sich so mit dem Namen der γαῖα schon für Homer und Hesiod die Vorstellung einer Gottheit verband [3]), behielt der Begriff der χθών die elementare Bedeutung, so aber, dass selbst die Erde als χθών in der bekannten Vorstellung der αὐτόχθονες als Mutter der ältesten Völker und Menschen erscheint [4]). Ein ähnliches Verhältniss, wie zwischen γαῖα und χθών, besteht bei den Sabinern und Römern zwischen tellus und terra. Auch hier wird die Tellus zur Mutter und zur Gattin des generator Coelus [5]). Wie aber gerade das Menschengeschlecht der Erde verwandt gedacht wird, zeigt am deutlichsten der etymologische Zusammenhang zwischen humus und homo, humanus [6]). So führt uns also unsre sanskritische Transformation von Chavvâh zu einem Namen, der uns mitten in einen bekannten indogermanischen Ideenzusammenhang hineinversetzt. Wenn dabei zu bemerken ist, dass bei den sanskritischen Indern der Name ksham appellativische Bedeutung behalten hat und nicht mythisirt wurde, so hat diess um so weniger etwas Auffallendes, als wir Analogieen in Menge besitzen, die uns zeigen, wie ein und dasselbe Wort bei dem einen Volk (Stamm) seinen natürlichen Sinn behielt, währenddem es einem andern zum mythischen Namen wurde; man denke an Beispiele wie djaus und Ζεύς, Varuṇa und οὐρανός. Es erklärt sich diess aus der selbständigen Entwicklung der Völker, und wie wir eine solche in irgend einem Grade auch im Verhältniss des

1) Plato Menex. 238. Preller a. a. O. I, 501.

2) Preller a. a. O. I, 500. Scheiffele in Pauly R. Enc. VI, 2, 1660.

3) S. Scheiffele a. a. O. S. 1659. gegen Preller, Demeter und Pers. S. 15 und G. Hermann, Zeitschr. f. Alt. Wiss. 1837, S. 815.

4) Cf. Schneidewin Philol. I, 421—442.

5) Cic. d. N. D. 2, 26. Pauly s. v. tellus.

6) Vgl. auch goth. guma Mensch, nhd. — gam, litth. zmu. S. Fick a. a. O. s. v. ghaman.

hebräischen Sanskritvolks zum indischen annehmen müssen, um die bereits nachgewiesenen Thatsachen begreifen zu können, ist schon gezeigt worden. Dass aber auch den sanskritischen Indern die Vorstellung der Mutter Erde eine in uralter Zeit schon geläufige gewesen ist, beweist eine Reihe von Vedastellen, in denen die Pṛthivî (Erde) Mutter genannt wird[1]). Wir stehen also mit unsrer Transformation von Chavvâh in Kshamâ auf einer sprachlich und sachlich sichern Grundlage. Im Weitern leuchtet wohl ein, dass wir in unserer Kshamâ nicht nur eine etymologisch unzweifelhafte Bildung erhalten haben statt der bedenklichen Form Chavvâh, sondern auch eine Vorstellung die in den Zusammenhang der alttestamentlichen Erzählung vollkommen hineinpasst. Was ist denn in Gen. 2, 7. 3, 19. über die Herkunft des Menschen gesagt? Eben das, dass er von der Erde stamme. Soll diess auch die höhere Auffassung von A (1, 27), die übrigens auch B durchblicken lässt (2, 7), keineswegs aufheben oder alteriren, so ist doch der Ausdruck: 'âphâr 'attâh vĕ'äl 'âphâr tâshûbh (3, 19) so stark, dass er der gegebenen Transformation von Chavvâh eine nicht unbedeutende Stütze verleiht. Ja wir sind mit unserer Erklärung des Namens Chavvâh auf einmal in Stand gesetzt, den Grund anzugeben, warum die Erwähnung desselben in v. 20. des dritten Capitels gerade diese und keine andere Stelle einnimmt. Ewald und Böhmer haben bekanntlich diesen Vers beanstandet, da sein Inhalt den Zusammenhang empfindlich störe, wogegen Schrader, übrigens wie mir scheint, mit keinen genügenden Gründen, Verwahrung eingelegt hat[2]). Sobald wir in v. 20 die Chavvâh als das fassen, was sie ursprünglich wirklich ist, als Kshamâ d. h. als die Mutter Erde, liegt es am Tage, dass zwischen v. 19 und 20 in der That ein Zusammenhang stattfindet: der Gedanke der Wesensverwandtschaft der beiden ersten Menschen. Zugleich können wir diesem Erfund entnehmen, dass zur Zeit, als der Faden dieser heiligen Überlieferung gesponnen wurde, eine dunkle Erinnerung an den ur-

---

1) Vgl. Ṛgv. I, 89, 4. mâtâ pṛthivî (Sâj.: mâtâ sarveshâm̃ ǵananî), 191, 6. VI, 51, 5. 70, 6. (Sâj.: dhârakatvena mâtṛbhûtâ pṛthivî) u. a.

2) Ewald Jahrbb. d. bibl. Wiss. II, 9. Böhmer, das erste Buch der Thora S. 126. Schrader a. a. O. S. 119 f.

sprünglichen Sinn des Namens Chavvâh noch vorhanden gewesen ist. Ist nun auch die Anschauung von B keineswegs eine mythische, sondern eine theistisch-prophetische, so wird sich doch von vornherein die Möglichkeit in keiner Weise leugnen lassen, dass eben diese theistisch-prophetische Auffassung durch Transformation aus einer ursprünglich mythischen sich heraus und herauf gebildet hat. Ob wir das wirklich annehmen können und müssen, wird die weitere Untersuchung lehren.

Es könnte nun vielleicht scheinen, wir seien mit der gewonnenen Einsicht in das Wesen der Chavvâh befähigt, die Bedeutung ihres Mannes festzustellen. Allein es ist zu diesem Schritt für jetzt noch nicht zu rathen: der Grund liegt in einer mythologischen Erwägung. Angenommen nämlich, wir haben mit unsrer Transformation Kshamâ wirklich das Richtige getroffen, so fragt es sich, ob wir mit dieser Vorstellung einen genügenden Anhaltspunkt für die in jener Richtung zu machenden Schlüsse gefunden haben. Gehen wir davon aus, dass möglicherweise die ersten Menschen der hebräischen Überlieferung anfänglich mythische Gestalten gewesen sind, und wollen wir darauf hin einen kritischen Versuch anstellen, so müssen wir vor allem darüber klar werden, ob der Vorstellung der Erde, die sich uns für das Weib ergeben hat, etwas zur Seite gestellt werden kann, was die naturwüchsige religiöse Weltanschauung des alten hebräischen Volks als die männliche Ergänzung und somit als den ersten Menschen betrachten konnte. Hier sind wir nun, wie man glauben möchte, in keiner Verlegenheit. Schon der Veda mit seinem so oft wiederkehrenden Dvandvacompositum djâvâ pṛthivî = Himmel und Erde [1]) und den gleichbedeutenden Compositis djâvâkshâmâ, djâvâbhûmî müsste uns belehren, dass wir die der Erde correspondirende Vorstellung im „Himmel" zu suchen haben. Und eine Combination des 'Âdhâm mit dieser Vorstellung begegnet um so weniger an und für sich einem Hinderniss, als ja auch der Djaus des indischen Sanskritvolks männlich gedacht ist [2]) und der Mutter-Erde als „Vater-Himmel" (djaush-

1) Auch pṛthivîdjâvâ Ṛgv. III, 46, 5.

2) djaus ist im Veda männlich, nur ausnahmsweise weiblich, während das letztere Geschlecht in der späteren Sprache stehend wird. S. Böhtlingk-Roth S. W. s. v. div 3.

pitâ-Jupiter) und ǵanitâ (γενετήρ) gegenübergestellt wird [1]). Allein ein Umstand auf den uns unsere frühere Erörterung schon aufmerksam gemacht hat, und den wir bei dieser Gelegenheit noch näher berücksichtigen müssen, macht es gleichwohl schon jetzt völlig unwahrscheinlich, dass der πρῶτος ἄνθρωπος des alten Testaments jene von selbst sich darbietende Vorstellung des Himmels personificire. Zwar könnte sich uns, wofern wir 'Âdhâm wirklich als einen alten Eigennamen betrachten dürften, unwillkürlich die griechische Personification des Himmels in 'Αθήνη aufdrängen und uns zur Vermuthung führen, dass 'Âdhâm auf dieselbe indogermanische √ ath (adh) zurückgehe, die auch zur 'Αθήνη d. h. der „feurig glänzenden" Himmelsgöttin geführt hat, — dieselbe Wurzel, der wir schon bei 'Ahărôn — Atharvan begegnet sind. Wäre dem so, was wir noch keineswegs annehmen, so liesse sich doch nur sagen, dass sich im hebräischen Alterthum mit dem Namen 'Âdhâm die Vorstellung des Himmels verbinden konnte. Ob es aber wirklich geschehen, und ob 'Âdhâm in dieser Eigenschaft eine mythische Ausbildung erfahren hat, das bliebe noch immer in Frage. Was uns diess wenig wahrscheinlich machen müsste, das ist schon die Beobachtung, dass der Himmel, so sehr er einerseits zum Gatten der Erde passte, doch in der indogermanischen Mythologie nicht als Urbild und erstes Glied der Menschheit aufgefasst wird, sondern als das Allüberragende, Allumfassende und Allbegründende einen wesentlichen Gegensatz zum Menschlichen bildet, — einen Gegensatz, der selbst im homerischen πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε enthalten ist. Diese natürliche Transscendenz in der Vorstellung des Himmels konnte offenbar auch 'Âdhâm nicht zu Statten kommen, wenn er den ersten Menschen bezeichnen sollte. Dass aber diese zunächst allgemeine Instanz auf specifisch hebräischem Gebiet noch ganz besondern Nachdruck erhält, das wird uns das Tetragrammaton Jhvh, der bekannte alttestamentliche Gottesname, darthun. Was ist der ursprüngliche Laut und die ursprüngliche Bedeutung dieses vielbesprochenen Namens? Es ist überflüssig, eine Geschichte der Deutungsversuche zu geben [2]), zumal, da wir hier nur aus Anlass einer

1) Ṛgv. IV, 1, 10. VI, 51, 5. djaushpitaḥ pṛthivi mâtar adhrug agne bhrâtar vasavo mṛlatâ naḥ.

2) Vgl. aus älterer Zeit Reland, decas exercitationum philologicarum

andern Untersuchung auf die Frage gekommen sind. Wir haben in der vorausgegangenen Erörterung schon einen Anhaltspunkt bekommen. Der Name Jĕhôshû'a hat uns zur Analyse von jĕhô gedrängt, und es ergab sich, dass wir in dieser Form eine hebräische Umbildung des skr. djo (dju, div) = Himmel haben. Offenbar ist uns damit auch die Deutung der weiterausgebildeten, gleichbedeutenden Form Jhvh vorgezeichnet. Das Volk Israel hat in seiner arischen Periode seinen höchsten Gott djo (djaus, vgl. Ζεύς, Ju-piter, Zio, Tyr) genannt. Diesen Gott und seinen Namen hat es natürlich so gewissenhaft als irgend ein Heiligthum festgehalten und zu dem Ende beim Übergang in die semitische Periode transformirt. In der That lassen sich denn auch nicht nur die kürzeren Formen des göttlichen Namens, die in Zusammensetzungen vorkommen: jĕhô, jô einerseits, jâhû, jâḥ (jâh) andrerseits, sondern auch die erweiterte, stärker semitisirte Bildung des Tetragrammaton Jhvh aus der sanskritischen Lautform djo (dju) ableiten. Wie jĕhô und jô daraus hervorgegangen, ist schon oben gezeigt worden. Dass ebenso jâhû entstehen konnte, lehrt der nom. sing. djaus: dieses warf gleichfalls das anlautende d ab und verband mit Rücksicht auf die semitischen Lautgesetze die beiden Vokallaute a und u des ursprünglichen Diphthongen durch den leichten Hauch h, während das auslautende s (wie im Prakrit) wegfallen konnte, so entstund jâhû. Jâḥ (und das abgeschwächte jâh) entspricht einem skr. djâs, das sich aus einer unregelmässigen Elision das v erklärt, wie eine solche regelmässig im accus. (djâm) stattfindet. Es wirft diese Analyse zugleich ein Licht auf den Umstand, dass jĕhô und jô immer am Anfang, jâhû und jâḥ immer am Ende eines Compositums auftreten [1]). Da die Grundform der beiden Ersteren — djo — sich zu der der beiden Letzteren — djaus (djâs) — wie das Thema verhält, musste

---

de vera pronuntiatione nominis Jehova 1707, von Neueren Öhler in Herzog's R. Eccl. VI, 455 ff.

1) Olshausen, Lehrb. d. hebr. Spr. S. 611. — Hiergegen kann die neuerdings in Keilschrift aufgefundene Namensform Jahubihd (Ja-u-bi-'-di), die auf Inschriften Sargon's einen König von Chamâth bezeichnet (neben Ilubihd) keine Instanz bilden, da der Vocalismus des Keilschriftenidioms ein anderer ist, als der hebräische. Im Uebrigen vgl. Schrader, die Keilinschriften und das alte Testament S. 3—5.

nach bekanntem Gesetz im ersten Glied eines Compositums jene erstere Form stehen, und konnte dieselbe am Ende des Compositums innerhalb eines Satzgefüges nicht eintreten [1]. Gehen wir nun aber von hier aus zu der völligeren Bildung Jhvh über, so ist nach dem Bisherigen klar, dass dieselbe nur aus Jĕhô oder **Jâhû**, beide im Hebräischen יהו geschrieben, hervorgegangen sein kann. Da aber Jhvh als selbständiger Name auftritt, ist es aus den soeben gezeigten Gründen wahrscheinlicher, dass ihm **J â h û** zu Grund liegt, also die sanskritische Nominativform **d j a u s**. Wie geschah es nun, dass aus dem einfachen und ursprünglichen Jâhû eine Form Jhvh entstund, und wie ist letztere auszusprechen? Das treibende Moment war offenbar das B e d ü r f n i s s einer semitischen Etymologie oder einer solchen F o r m d e s G o t t e s n a m e n s, d i e a u c h d e m h e b r ä i s c h e n O h r e i n e n b e s t i m m t e n u n d b e d e u t s a m e n S i n n b o t. Diesem Bedürfniss kam in der That die Transformation Jâhû wunderbar entgegen. Stellte sich doch יָהוּ nach bekannter Analogie als die apocopirte Form von יַהְוֶה dar [2]. Dieses aber wies auf eine √ hvh = hjh [3] und gab den treffenden Begriff: „der Seiende" oder wenn als Hiphil gefasst „der Seinhervorbringende, der Schöpfer" [4]. So entstund, — wir können sagen: ungesucht — dem hebräischen Volk, nachdem es seine Ursprache mit einem semitischen Idiom vertauscht hatte, aus den genaueren und ursprünglicheren Transformationen des höchsten Gottesnamens jĕhô, jô,

---

1) Man beachte übrigens die alten sanskr. Composita djausamçita, djaurdâ und djaurloka, die beweisen, dass neben djo auch die Form djau und selbst die Nominativbildung djaus ausnahmsweise thematisch behandelt wurden.

2) Vgl. Olshausen a. a. O. Für die von Delitzsch, Caspari, Öhler Köhler vorgeschlagene Form Jahvâh können die ähnlich gebildeten Eigennamen erst dann eine Begründung abgeben, wenn bewiesen ist, dass sie rein hebräische Bildungen sind.

3) Vgl. Ewald, Gesch. d. Volk. Isr. II, 204.

4) Vgl. Schrader in Schenkel's Bibellexikon s. v. Jahve. Movers, Phönizier I, 159. Schultz, altt. Theol. I, 292. Die Deutung creator ist neuestens von P. de Lagarde wiederholt begründet worden in Psalterium juxta Hebraeos Hieronymi 1874. p. 153—158. Derselbe hebt hervor, dass schon Joh. Clericus „יַהֲוֶה" mit γενεσιουργόν seu creatorem et effectorem rerum erklärt habe.

jâhû, jâḥ unter Anlehnung an jâhû mit psychologischer Nothwendigkeit die semitisch durchsichtige Form Jahväh, und trat ebendamit an die Stelle eines naturalistischen, mythologischen Gottesbegriffs ein abstracter, geistiger, der ganz geeignet war, die Grundlage einer theistisch-ethischen Weltanschauung und Religion zu werden [1]. Es geht hieraus hervor, dass die hergebrachte Darstellung, die die kurzen Formen jĕhô, jô, jâhû, jâḥ als mit der Zeit aus Jahväh zusammengeschrumpft betrachtet, — ein Process der jedenfalls in schneidendstem Contrast zur späteren Heilighaltung des höchsten Gottesnamens stünde — den wirklichen, geschichtlichen Sachverhalt in gleichem Grad verkehrt, wie sie von der Voraussetzung eines semitischen Ursprungs des Namens aus allerdings einen grammatischen Schein für sich hat. Gerade der Umstand, dass jene kürzeren Formen fast nur in Namen noch vorkommen [2], hätte darauf hindeuten können, dass sie uralte, im spätern hebräischen Sprachgebrauch erstorbene Bildungen sind. Die alten sanskritischen Formen djo und djaus mussten zunächst zu diesen Bildungen führen, und nachdem sie einmal vorhanden waren, wuchs auf Grund des semitisch-hebräischen Sprachgefühls und des oben hervorgehobenen Bedürfnisses die Form Jahväh von selbst daraus hervor. Dass nun aber Jâhû — Jahväh in der That ursprünglich nur das ist, was wir bei unsrer Etymologie und Methode gefunden haben, der Himmelsgott,

1) Man sieht, dass die Angaben über die Aussprache bei Diod. Sic. I, 94. und Origenes (Ἰαώ), Hieronymus (Jaho) und Philo Bybl. (Euseb. praep. evang. 1, 9. Ὑευώ) denn doch dem Ἰαουέ des Clemens und der Notiz des Theodoret gegenüber, wonach die Juden Ἀϊά, die Samaritaner Ἰαβέ (letzteres auch nach Epiphanius) ausgesprochen haben, nicht so grundlos sind, wie man — namentlich im Blick auf die semitische Namensform des mit Jahväh identificirten Ἴακχος anzunehmen geneigt war cf. Öhler in Herzogs R. Eccl. VI, 457. Zugleich ergibt es sich, dass die mehrfach beliebte Combination von Jahväh mit Ahura des Avesta und dem armenischen Astavads in etymologischer und sachlicher Hinsicht ursprünglich gleich unstatthaft ist. Vgl. P. Bötticher, rudimenta mythologiae Semiticae p. 1. Schlottmann, Comm. zu Hiob S. 129. Hitzig, kleine Prophet. S. 118. Gesch. d. Volkes Isr. S. 81 f. Spiegel, eran. Alterthumskunde I, 459. Ueber anderweitige Ableitungen vgl. Tholuck, liter. Anzeig. 1832. Nro. 27—30.

2) Vgl. besonders אֶלְיוֹעֵינַי „auf Jo sind meine Augen“ (sc. gerichtet) 1 Chr. 4, 36. 7, 8. 8, 20. Ewald, Lehrb. d. hebr. Spr. §. 275, b.

das haben auch solche, die den Namen semitisch erklärten, längst zugegeben: „das Sicherste ist, von der sichtbar uralten Redensart Gen. 19, 24. auszugehen, wo מֵאֵת יְהוָה durch „aus dem Himmel“ umschrieben wird (vgl. Mikha 5, 6. und Schnee ἐκ Διός im Homer, lat. sub Jove), wie ja Jahve auch später immer wesentlich als der Gott des Himmels aufgefasst wird, so würde der Name an sich den Himmel und Himmelsgott bedeuten“ [1]). Es bedarf wohl keiner Hervorhebung, dass wir mit diesem unserem Ergebniss, das den Gottesnamen Jâhû als einen uralten ausgewiesen hat, den Ausgangs- und Stützpunkt für eine ganze Reihe historischer, literarkritischer und dogmatischer Schlussfolgerungen bekommen haben; welche Folgen dieses Ergebniss vor allem für die Exegese von Ex. 6, 3 und die pentateuchische Quellenfrage haben muss, liegt am Tag. Es ist jedoch hier nicht der Ort, diese Materien weiter zu verfolgen. Wir haben die ganze Untersuchung des wichtigen Gottesnamens überhaupt nur desshalb hier eingefügt, weil sie uns eine Handhabe bietet zur Beantwortung der vorher angeregten Frage, ob es wahrscheinlich sei, dass dem Namen des ersten Menschen 'Âdhâm die Vorstellung des Himmels zu Grunde liege, wie diess etymologisch allerdings nicht unmöglich wäre. Wir verneinen diese Frage im Hinblick auf die Bedeutung, welche der Vorstellung des Himmels im Gottesnamen Jâhû — Jahväh angewiesen worden ist, mit doppelter Entschiedenheit. Denn es ist sicherlich nicht anzunehmen, dass die so erhaben und rein gedachte Idee Gottes mit der Idee des ersten Menschen in die Vorstellung des Himmels sich getheilt habe. Je mehr Jahväh derjenige ist, der Himmel und Erde füllt, ja den die Himmel und der Himmel Himmel nicht zu fassen vermögen (Jer. 23, 24. 1 Reg. 8, 27), desto weniger lässt es sich erwarten, dass seine Vorstellung sich an dasselbe mythische Substrat knüpfe, wie die des ersten Menschen. Sollte also je 'Âdhâm im höchsten hebräischen Alterthum ähnlich wie 'Αθήνη auch eine mythische Bezeichnung des (männlich gedachten) Himmels gewesen sein, so spricht doch alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass die allbeherrschende Idee G o t t e s als des Himmels dieses letztere Moment im Namen 'Âdhâm zu keiner mythischen Ausbildung kom-

1) Ewald, Gesch. d. Volk. Isr. II, 204.



men liess, wenn dieser Name zur Bezeichnung des ersten Menschen wurde, wie es factisch der Fall ist.

Kann also allem nach die Vorstellung des ersten Menschenpaars nicht den Gegensatz von Himmel und Erde ausdrücken, so bietet uns offenbar der Name des Weibes keinen bestimmten Anhaltspunkt mehr für die Auffindung der correspondirenden Vorstellung. Wir sind daher um so dringender im Weitern auf eine sachliche Untersuchung angewiesen und müssen unsre Aufmerksamkeit dem biblischen Abschnitt zuwenden, der uns die Entstehung oder Erschaffung des Weibes berichtet [1]). Hoffen wir, dass uns hiebei der gewünschte Aufschluss über die Bedeutung 'Âdhâm's zu Theil werde! Wir begegnen hier der eigenthümlichen Anschauung, dass Gott der Herr das Weib aus einer Rippe des Mannes erbaut (2, 22). Beruht dieser Zug auf einer mythischen Vorstellung, wie diess nach unseren bisherigen Wahrnehmungen wahrscheinlich ist, so können wir uns hier sofort der Einsicht kaum erwehren, dass dem Weib des ersten Menschen in diesem Zusammenhang eine andere Vorstellung als die der Erde zu Grunde liegen muss. Es ist unter diesen Umständen vielleicht kein Zufall, dass der Name Chavvâh, der von der Erde genommen ist, im betreffenden Abschnitt noch gar nicht auftritt, die Gattin des ersten Menschen vielmehr eben „das Weib“ genannt wird. Und wir werden uns darauf einzurichten haben, dass die religiöse Phantasie der alten Hebräer ausser in der Erde noch in einem andern Naturgegenstand ein Urbild des ersten Weibs gesehen hat. Wer nun einigermassen in die Sprache des Mythus und jene alterthümliche, naive Naturbetrachtung eingelebt ist, dem kann die Rippe der biblischen Erzählung nicht lange ein Räthsel bleiben. Dieselbe weist ihn an den Himmel und übersetzt sich ihm ganz von selbst in die verwandte Form der Sichel, jener Phase des Mondes, die in den verschiedensten Mythologieen eine Rolle spielt [2]), und damit ist

1) Gen. 2, 18—25.

2) Dass gerade im Sanskrit diese beiden Vorstellungen zusammentreffen, beweist das Wort parçu, das zugleich Rippe und Sichel bedeutet (wegen der ähnlichen Form). Bei den Griechen finden wir die Sichel (ἅρπη, δρέπανον) als Attribut des Kronos: sofern dieser ein Gott der Sommerreife ist, weist sie auf den Blitz, sofern er Personification der kommenden und schwindenden



in der That der Schlüssel zum Verständniss der ganzen Erzählung von der Erschaffung des Weibes gefunden. Erinnern wir uns, dass das erste Erscheinen der Mondsichel nach Neumond unmittelbar nach Sonnenuntergang stattfindet, so wird uns mit Einem Mal v. 21 verständlich: „da liess Gott der Herr einen tiefen Schlaf fallen auf den Menschen, und er entschlief. Und nahm seiner Rippen eine und schloss die Stätte zu mit Fleisch.“ Dieser tiefe Schlaf (tardêmâh) des Mannes ist ein mythischer Ausdruck für den Untergang der Sonne [1]), und der hebräischen Phantasie kam das Zusammentreffen der Erscheinung der Mondsichel am Abendhimmel mit jenem Momente vor, als wäre der Sonne in ihrem bewusstlosen Zustand ein Stück aus dem Leibe geschnitten worden. Dass die Sonne mit Untergang in Schlaf fällt, ist uns z. B. aus der griechischen Mythologie längst geläufig: man erinnere sich an die φιάλη, in der der Sonnengott schlafend über den Okeanos in den fernen Osten entrückt wird [2]), besonders aber der schönen Mythe von Selene und Endymion (dem schlafenden Sonnengott) [3]). Einfach und sinnig deutet der hebräische Mythus an, wie die Erscheinung des Sonnenballs in Folge jenes Vorgangs keine Veränderung erleidet: Gott der Herr verschliesst die Stelle mit Fleich. Wenn aber v. 22 erzählt, wie der Herr jene Rippe aufbaut zu einem Weibe (vajjîbhän Jahväh ’ălôhîm ’äth haẓẓêlâ‘ ’ăshär lâqach min hâ ’âdhâm lĕ-

---

Monate ist, ist sie die Mondsichel. Vgl. dazu Preller, griech. Myth. I, 45. Artemis, die Göttin der glänzenden Nacht (von Buttmann, Hermann, Preller geradezu mit der Mondgöttin identificirt) trägt das Attribut der Sichel über dem Scheitel. In ihrem Bogen haben wir wohl ein anderes Bild für dieselbe Sache zu erblicken. Die germanische Mythologie veranschaulicht sich den Sichelmond als Horn: sie betrachtet den Mond als Mimir's Trinkhorn und wieder als das Giallarhorn Heimdall's, des Wächters der Götter. Simrock, deutsche Mythol. S. 205 f. 276. Dämis. 15. Wölusp. 31. 47.

1) Aquila hat תַּרְדֵּמָה unübertrefflich mit καταφορά übersetzt, das nicht blos den betäubenden Schlaf des Menschen, sondern auch den Untergang der Sonne (ἡλίου καταφορά) bedeutet. Man vgl. mit unserer Stelle besonders Gen. 15, 12: וַיְהִי הַשֶּׁמֶשׁ לָבוֹא וְתַרְדֵּמָה נָפְלָה עַל־אַבְרָם, wo das Versinken in tiefen Schlaf und Sonnenuntergang als gleichzeitig erscheint.

2) Vgl. die Schilderung des Mimnermos (Preller, griech. Myth. I, 340).

3) Eine Erklärung dieses Mythus s. bei M. Müller, Essays II, 71—76. Sonne in Kuhn, Zeitschr. f. vgl. Sprachf. XV, 135 ff.

'ishshâh) und dieses dem Mann zuführt, so entspricht in der That dieses Bild genau den Wandlungen des Mondes: wir sehen hier den schmalen Streifen nach Neumond mehr und mehr zunehmen, bis wir schliesslich die volle Mondscheibe vor uns haben; mit diesem Zunehmen des Mondes geht aber Hand in Hand eine scheinbar rückläufige Bewegung desselben, deren Folge ist, dass gerade vom Eintritt des Vollmonds an, also wenn der Aufbau fertig ist, Sonne und Mond immer näher bei einander am Himmel erscheinen, bis schliesslich wieder Neumond eintritt[1]). Ein klarerer Mythus, als der hienach der biblischen Erzählung von der Erschaffung des Weibes zu Grunde liegende, lässt sich nicht denken. Was bringt uns aber die gegebene Analyse für Aufschlüsse über die Bedeutung der ersten Menschen? In erster Linie erhalten wir zur Erde, die im Namen Chavvâh benannt ist, noch ein zweites Urbild für die Mutter des Menschengeschlechts in der Erscheinung des Mondes, u. z. geht aus der Erzählung deutlich hervor, dass gerade der Vollmond als eigentliche Darstellung jenes Urbildes betrachtet wurde. Kein Wunder: lag doch, abgesehen von dem Mondantlitz, das tertium comparationis der Schönheit und der schwellenden Form nahe genug; und wiederum ist es die geistesverwandte griechische Naturanschauung und Religion, die uns in der als Ausbund weiblicher Schönheit gepriesenen Σελήνη (Μήνη) eine treffliche Parallele an die Hand gibt[2]). Wenn in der alttestamentlichen, prophetischen Auffassung dieses rein ästhetische, sinnliche Moment völlig zurücktritt und 'Âdhâm sein Weib nicht um ihrer Reize willen, sondern wegen ihrer Wesensverwandtschaft und menschlichen Würde freudig begrüsst (2, 23), so erklärt sich diess aus dem specifisch ethischen Geist der alttestamentlichen Religion von selbst. Dass aber auch

1) Eine andere Deutung dieser Geschichte hat M. Müller versucht (Einleitung in die vgl. Religionswiss., erste Hälfte 1874, S. 40—43). Ich muss dem unbefangenen Beurtheiler überlassen, selbst zu entscheiden, auf welcher Seite das Richtige getroffen ist. Bemerkt sei nur, dass Müller's Argumentation, indem sie verkennt, dass der der Erzählung zu Grunde liegende specifische Begriff צֵלָע (Rippe) und nicht der allein figürlich gebrauchte עֶצֶם (Knochen) ist, auf einen Trugschluss hinausläuft. Die allgemeinere Betrachtung in v. 23 hat sich doch sicherlich an den concreten mythischen Zug (v. 21. 22) angeschlossen, und nicht umgekehrt.

2) Preller a. a. O. I, 346.

die Vorstellung von einer Abstammung der Menschen vom Mond, wie sie uns hier ganz unzweifelhaft entgegentritt, nicht so vereinzelt dasteht, wie es vielleicht auf den ersten Blick aussehen möchte, davon werden wir uns im Zusammenhang mit dem über 'Âdhâm Auszuführenden noch überzeugen. Was ferner speciell noch die Parallele zwischen dem Mond und dem Weibe anbelangt, so hat auch das indische Alterthum die Beziehung zwischen beiden zum Ausdruck gebracht u. z. so, dass hier der Einfluss des Mondes auf das Leben des Weibes hervorgehoben wurde. Es ist diess im Mythus vom Soma und Gandharva als Mondgenien geschehen, die als die ersten, überirdischen Gatten jedes Weibes (vom Beginn der Pubertät an) und als überaus weibersüchtig bezeichnet werden[1]. Ganz besonders deutlich ist jener Einfluss im Mythus von der Sinîvâlî ausgesprochen, die eine Mondgöttin u. z. Neumondgöttin ist, als solche aber auch die Vorsteherin der Zeugung und Geburt. Der Neumond wurde als ein Zusammenwohnen von Sonne und Mond betrachtet (vgl. amâvâsjâ u. s. w.), daher in besonders nahe Beziehung zum menschlichen Geschlechtsleben gebracht. Ṛgv. II, 32, 6—8 schildert die Sinîvâlî als schönarmig und schönfingrig, was die geschickte Geburtshelferin bezeichnen soll, und als die Spenderin reicher Nachkommenschaft. Sie heisst auch Schwester der Götter und wird die Gattin Vishṇu's, des Sonnengottes[2], genannt. Ihr Name scheint sie als dea averrunca auszuweisen[3]. Bei den italischen Stämmen haben wir in der Juno Lucīna die schlagendste Parallele zur Sinîvâlî. Dieselbe ist gleichfalls eine Gottheit des Neumonds, beziehungsweise des neu erscheinenden Mondes, und wurde als „das weibliche Wesen schlechthin", sowie als vornehmste Geburtsgöttin verehrt[4]. Im Uebrigen sei noch zu unsrer Erzählung Gen. 2, 18—25 bemerkt, dass es sich ausser dem schon Erklär-

---

1) Vgl. Böhtlingk-Roth s. v. gandharva. Kuhn, Zeitschr. f. vgl. Sprchf. 1, 513 ff.

2) Ath. V. VII, 46, 3.

3) Vgl. sinister, σίνις, σίνομαι; vâlî ist allem nach aus vârî entstanden, wie vâla aus vâra. Vgl. auch Ṛgv. X, 184. Çatp. Br. XIV, 9, 4, 20. Kuhn, Herabk. d. Feuers S. 74. Preller gr. Mythol. I, 401 zu Εἰλείθυια.

4) S. Preller, röm. Mythol. S. 140. 241 ff. Cic. de N. D.: Luna a lucendo nominata, eadem est enim Lucina (2, 27).

ten höchstens noch um zwei Züge handeln kann: einmal könnte es sich fragen, wie die eigenthümliche tiefempfundene Einleitung der Erschaffung des Weibes v. 18—20 zu verstehen ist, ob sie gleichfalls eine mythologische Seite hat oder nicht? sodann: gehört die Schilderung des physischen status integritatis in v. 25 mit zum mythischen Gemälde oder nicht? Beide Fragen sollen hier nur mittelst eines Hinweises auf den späteren Verlauf unserer Erörterung beantwortet werden, wo das zu Beweisende sich leichter und einfacher ergeben wird: wir werden sehen, wie den Thieren die Vorstellung der übrigen Himmelsbewohner (der Sterne), der Nacktheit der ersten Menschen der Gedanke, dass Sonne und Mond anfänglich durch keine Wolkendünste bedeckt waren, zu Grund liegt. Endlich wird nun auch die oben angeregte Frage sich beantworten lassen: warum kshamâ in Chavvâh und nicht in die näher liegende Form chammâh transformirt worden ist. Letzteres bedeutet bekanntlich den Sonnenbrand und daher poetisch die Sonne selbst (vgl. assyr. babyl. chammu Sonne [1]). Jes. 24, 23. wird die Sonne unter diesem Namen der lĕbhânâh d. i. dem Mond gegenübergestellt. Daraus geht von selbst hervor, dass sich die Transformation chammâh für das Weib des ersten Menschen, das als solches in dem Mond angeschaut wurde, nicht geeignet haben würde.

b) Der Mann.

Wir sind nun in Stand gesetzt, zur Bestimmung der dem ersten Menschen entsprechenden Anschauung zu schreiten. Was uns sein Name 'Â d h â m an sich nicht dolmetschen konnte, dazu hat uns die Entstehungsgeschichte seines Weibes einen zuverlässigen Schlüssel gegeben: ob 'Âdhâm nomen proprium oder appellativum sein mag, der damit bezeichnete erste Mensch muss in der mythischen Vorzeit des hebräischen Volks mit dem Genius der S o n n e identisch gewesen sein, u. z. ist die Sonne in der eben untersuchten Erzählung — von der Erschaffung des Weibes — bestimmter gesagt als ein dem Wechsel unterworfenes Wesen des Himmels gedacht. Dass nun an und für sich betrachtet der

---

1) Schrader, die Keilinschriften u. d. A. T. S. 42.

Name 'Âdhâm die Möglichkeit eines althebräischen, also sanskritisch-arischen Ursprungs zulässt, kann um so weniger bestritten werden, je leichter die Bezeichnung der Sonne und des ersten Menschen als Athama [1]) aus dem Arischen sich begreifen würde. Die √ath, zu der nach mehrfacher Analogie die weichere Nebenform adh, andh (vgl. andhas, ἄνθος) zu stellen sein wird, bedeutet, wie aus dem früher Entwickelten zu ersehen, den feurigen Glanz, und wie die Griechen eine gewisse Erscheinungsform des Himmels um ihres eigenthümlichen Glanzes willen zur 'Αθήνη gemacht haben, so konnten die arischen Hebräer aus demselben Grund die Sonne Athama nennen [2]). Benennen ja auch die arischen Inder Sonne und Himmel mittelst ein und derselben √ su (sûrja, svar) [3]). Nicht minder wäre es mythologisch verständlich, wie zwischen der Sonne und dem Urbild des Menschen eine Parallele gezogen und beide mit demselben Namen Athama benannt werden konnten: nimmt doch der Mensch unter den irdischen Wesen eine analoge Stellung ein, wie die Sonne unter den himmlischen Körpern, in der Weise, dass beide durch den eigenthümlichen Glanz und die Majestät ihrer Erscheinung sich hervorthun [4]). In dieser Auffassung könnte uns vielleicht auch der Sachverhalt der semitischen Etymologie von 'Âdhâm zu bestärken scheinen. Es ist kein Zweifel, dass der alttestamentliche Er-

---

1) Wir erhielten dann im Namen 'Âdhâm eine der schon oben berührten Namensform Saramâ (√sar) analoge Bildung.

2) Dass 'Αθήνη vom Glänzen benannt ist, geht abgesehen vom Gesammtbild derselben besonders aus dem Epithet. γλαυκῶπις hervor. Im Arischen haftet an der Wurzel ath die Vorstellung des aufschiessenden, flammenden Glanzes (s. oben). Man vgl. die analoge Vorstellung im αἰθήρ (√idh). Wenn ferner ἄνθρωπος auf √ανθ = αθ zurückführt und den Menschen seinem „glänzenden" Aussehen nach bezeichnet, so würde es sich diessfalls, etymologisch und sachlich sehr nahe mit 'âdhâm berühren. S. auch Kuhn, Herabk. d. F. S. 41.

3) Jâska schwankt zwischen den Wurzeln sar, su und svar (Nir. 12, 14). Vgl. Nigh. 1, 4. Nir. 2, 13. Man vgl. auch skr. svar Himmel mit zend. hvare Sonne.

4) Vgl. z. B. die Beschreibung, die das Bundehesh von der Entwickelung des ersten Menschenpaares gibt: „als beide von der Pflanzengestalt zur Menschengestalt gewachsen waren, kam jener Glanz geistiger Weise in sie, welcher die Seele ist." Windischmann, zoroastr. Stud. S. 214.

zähler auf Grund der Überlieferung den Namen von 'ădhâmâh abgeleitet hat, um den Urmenschen als den γηγενής (ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός 1 Cor. 15, 47) zu bezeichnen, ein Gedanke, den wir schon aus dem Namen Chavvâh erhalten haben. Es leuchtet jedoch ein, dass hebräisch beide nomina 'âdhâm und 'ădhâmâh aus einer $\sqrt{}$'dm zu erklären sind, die im Hebräischen als intransitiver Stamm in der Bedeutung „roth sein" vorkommt. Man hat daher geglaubt, es werde hier der erste Mensch, wie die Menschen überhaupt, von der Farbe benannt, und eine Ähnlichkeit zwischen der Hautfarbe des Menschen und der Erdfarbe statuirt [1]). Allein wie konnten die Hebräer Angesichts der bedeutenden Farbenunterschiede den Menschen im Allgemeinen oder auch den Urmenschen nach einer bestimmten Farbe nennen? [2]) Weil das allerdings wenig wahrscheinlich ist, haben Meier und Fürst zum arabischen Stamm 'adama = zusammenfügen, zusammenhalten, gegriffen [3]). Dieser Stamm ist jedoch dem Hebräischen fremd, wenn auch auf der andern Seite zugegeben werden muss, dass 'âdhâm = Verbindung, Gesellschaft nicht blos den collectivischen Sprachgebrauch erklären, sondern auch im arabischen 'ins, 'uns, 'insân u. s. w. eine begriffliche Parallele haben würde. Dazu kommt weiter, dass 'âdhâm im appellativen Sinn „vorzugsweise nur ein palästinensisches Wort ist. Das Syrische (singulär behält die Peshito 1 Sam. 17, 32 das hebräische Wort bei) und namentlich die südlichen Dialecte kennen es nur als nomen proprium des biblischen Protoplasten" [4]). Behalten

1) Tuch, Commentar z. Genesis S. 52. 53. Offenbar kann sich's nur um die Hautfarbe und nicht um die Fleischfarbe im anatomischem Sinn handeln. Tuch findet hierin einen Beweis für „die örtliche Ausbildung der Sage."

2) Die Äthiopier lassen den ersten Menschen von seiner Schönheit den Namen Adam haben (Ludolf hist. aeth. comment. p. 208), was sich aus der Verwandtschaft der Begriffe roth und schön und andrerseits aus dem Unterschied der eignen Hautfarbe erklärt.

3) Vgl. n. a. أُدْمٌ conjunctio, familiaritas; أُدْمَةٌ, أَدَمَةٌ. Fürst zieht für אֲדָמָה eine $\sqrt{}$ hdm = feststampfen herbei.

4) Tuch a. a. O. Vgl. das arab. بنى آدم, ابن آدم, آدم, das syr. ܒܢܝ̈ ܐܕܡ. Dem Phönikischen ist namentlich auch der Gebrauch von



wir diess alles im Auge, so dürfte immerhin die Annahme, dass 'Âdhâm wie Chavvâh eine Transformation sei, auch von dieser Seite aus angesehen, wenigstens als eine Möglichkeit erscheinen. Nichtsdestoweniger werden wir, so lang keine entscheidenderen Kriterien vorliegen, nur berechtigt sein, den Namen 'Âdhâm mit dem semitisch-palästinensischen Appellativ 'âdhâm zu identificiren, das ursprünglich einen Collectivbegriff enthält und erst mit seiner Übertragung auf den Menschen κ. ἐξ. zum Eigennamen geworden ist. Ist es auch zum Mindesten sehr wahrscheinlich, dass die Hebräer aus der arischen Heimat einen bestimmten Namen für den ersten Menschen mitgebracht haben (so gewiss wie für das erste Weib), so hat es doch um so weniger etwas Befremdliches, dass derselbe durch den entsprechenden Namen des angeeigneten semitischen Idioms ersetzt ward, als hiedurch der Mythus vom Urmenschen selbst in keiner Weise alterirt wurde, wenn auch der semitische Name den mythischen Doppelsinn der früheren, arischen Benennung, die wie Manu, Jima u. a. die Sonne und den Menschen zugleich bedeutete, allerdings nicht mehr enthielt.

Nach dieser etymologischen Untersuchung wird nun aber unsere weitere Aufgabe darin bestehen, zu zeigen, wie die aus Gen. 2, 18—25 gewonnene Vorstellung vom ersten Menschen als dem mythischen Correlat der Sonne in den Gesammtzusammenhang der biblischen Tradition über die ersten Eltern des Menschengeschlechts hineinpasst. Zunächst würde es sich noch um die Entstehungsgeschichte 'Âdhâm's handeln. Hiefür kommen zwei Berichte in Betracht: derjenige, den B in 2, 7 gibt, und der des A in 1, 26. 27. Ich halte es für zweckmässig, mit dem letzteren zu beginnen, und das führt uns somit zu einer Beleuchtung des Schöpfungsberichts in Gen. 1.

Es braucht kaum bemerkt zu werden, dass unsre Prüfung des Schöpfungsberichts nach dem ganzen Zusammenhang, der uns darauf gebracht hat, lediglich die Beantwortung der Frage zum Zweck hat: welche Bedeutung kommt dem ersten Menschen in der die Entstehung der Welt schildernden Überlie-

---

אָדָם im Sinn des unbestimmten Pronomens geläufig. Vgl. die Marseiller Tafel Z. 14. 16.



ferung der sog. Grundschrift zu? Es versteht sich daher zum voraus, dass wir nur die für diese Frage bedeutsamen Momente unseres Gegenstandes ins Auge zu fassen haben. Und da will es mich denn bedünken, dass wir in unserer Erklärung des mythischen Wesens der ersten Eltern den erwünschten Schlüssel zu dem bekannten Problem gefunden haben, das sich an das vierte Tagwerk knüpft. Wir gehen von der Erörterung aus, die dieses Problem neuerdings aus Anlass der Fr. W. Schultz'schen Schrift über die Schöpfungsgeschichte [1]) durch Riehm erfahren hat [2]). Schultz hat im Anschluss an die Herder'sche Zweitheilung des gesammten Schöpfungswerks [3]), wornach wir „zwei einander symmetrisch correspondirende Dreitagewerke" erhalten, das Verhältniss der zweiten Schöpfungsreihe zur ersten in der Weise bestimmt, dass im ersten Triduum die grossen allgemeinen Regionen abgegränzt werden, während im zweiten dann die Anfüllung derselben mit Einzelwesen stattfinde [4]). Gegen diese hergebrachte und von Schultz aufgenommene Bipartition [5]) hat Riehm geltend gemacht, dass der hiebei statuirte Parallelismus genau genommen nicht existire, oder wenigstens nicht so durchgreifend, wie man gewöhnlich annehme [6]). Das vierte Tagewerk könne man ebensogut als mit dem ersten auch mit dem zweiten Tagewerk parallelisiren; ferner sei die Correspondenz des zweiten und des fünften und die des dritten und des sechsten Tagewerks nur eine sehr unvollkommene, der am dritten Tag stattfindenden Scheidung von Wasser und Land würde nur eine am sechsten Tag stattfindende Schöpfung von Wasser und Landthieren genau entsprechen u. s. w. Als Haupteinwand bezeichnet Riehm jedoch, „dass sich die so auffallende Zusammenstellung der Gestirne mit den Wasserthieren, den Vögeln, den Landthieren und

1) Die Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft und Bibel. Ein Beitrag zur Verständigung. Gotha 1865.

2) Studien und Kritiken 1866. S. 560 ff.

3) Herder, älteste Urkunde des Menschengeschlechts 1774. I, 108 f.

4) A. a. O. S. 237. 241. 267. 331 f. 343 f.

5) Sie ist fast allgemein acceptirt, so von Bohlen, Ewald, Tuch, Knobel, Delitzsch, Böhmer, Schrader; auch von Dogmatikern, vgl. Schrader, Kritik und Erkl. d. bibl. Urgeschichte. S. 5.

6) Vgl. auch Keil, Genesis. S. 7.

dem Menschen in keiner Weise befriedigend erklären lässt.“ Der blosse Begriff des Einzelwesens reiche nicht aus, um sie begreiflich zu machen; von der dichterischen Vorstellung der Gestirne als Lebewesen finde sich im Text keine Spur, und wenn der Begriff der sich selbst bewegenden Creatur die Anordnung wirklich bestimmt hätte, so müsste doch im Bericht über das vierte Tagewerk auf die Bewegung der Gestirne wenigstens hingedeutet sein, während statt dessen nur ihre Bestimmung für die Erde, die irdischen Lebewesen, namentlich den Menschen hervorgehoben werde. Darum schlägt Riehm eine andere Bipartition vor: in 4 und 2 Schöpfungstage, und macht zum beherrschenden Gesichtspunkt des Schöpfungswerks den der Wohnstätte und ihrer lebendigen Bewohner. „An den vier ersten Tagen soll nämlich aus dem von Finsterniss bedeckten Chaos für den Menschen und die übrigen Lebewesen, über welche er herrschen soll, eine Wohnstätte bereitet werden. An den zwei letzten Tagen werden die verschiedenen Theile des Weltgebäudes mit ihren Bewohnern erfüllt.“ Mit Recht beruft er sich für diesen Grundgedanken auf die im Text hervortretende Eintheilung der Lebewesen in Wasser-, Luft- und Landbewohner. In den beiden ersten Tagewerken werde näher die Wohnstätte überhaupt geschaffen, in den beiden folgenden dagegen erst wohnlich eingerichtet, u. z. so, „dass das dritte diese Aufgabe am Boden, das vierte aber am Oberbau des Weltgebäudes, am Himmelsgewölbe vollzieht.“ In Betreff des dritten sei im Auge zu behalten, dass der Wohnplatz der Thiere und Menschen erst fertig gewesen sei, wenn nicht nur Land und Meer geschieden waren, sondern auch die anfänglich kahle und öde Erdoberfläche mit dem grünen Schmuck der Vegetation bekleidet war. Eben daraus erkläre sich nicht nur, dass die Formel „und Gott sahe, dass es gut war“ am Ende des zweiten Tagewerks weggelassen und nach v. 10. eingefügt worden sei, sondern auch, dass die Schöpfung der Pflanzenwelt als Schlussact des dritten Tagewerks der Erschaffung von Sonne, Mond und Sternen, der himmlischen Einrichtung vorausgehe. Derselbe Zweck, nämlich die Bestimmung für die Lebewesen (Thiere und Mensch), werde aber bei der Schöpfung der Himmelslichter u. z. zweimal hervorgehoben.

Es fragt sich nun ob es Riehm gelungen ist, dem Verständ-

niss des Plans der Schöpfungsgeschichte eine richtigere und dienlichere Grundlage zu geben? Wenn er die Idee der Wohnstätte einerseits und der Bewohner andrerseits als eine durchgreifende und cardinale betrachtet, so können wir hierin vollkommen beistimmen. Es scheint uns, als enthalte dieser Gesichtspunkt allein insofern etwas Neues, als dabei eben das Wohnliche der Welteinrichtung ganz besonders hervorgehoben wird, was bei Riehm dem Zweck dienen soll, das vierte Tagewerk zusammen mit dem dritten dem ersten Abschnitt zuzutheilen, und den Vortritt der Pflanzenschöpfung begreiflich zu machen. Nicht minder können wir uns dem Einwand gegen den Schultz'schen Begriff der „Einzelwesen" anschliessen, der die vom vierten bis sechsten Tag geschaffenen Creaturen zusammenfassen soll. Dass dieser Begriff zu weit sei, hat Schultz selber empfunden und sich genöthigt gesehen, die Selbstbewegungsfähigkeit noch aufzunehmen (S. 264). Allein dass auch dieses Moment sein Missliches hat, drängt sich jedem auf, der im Auge behält, in welch verschiedenartigem Sinn die Gestirne auf der einen, die lebenden Wesen der Erde auf der andern Seite selbstbewegungsfähig sind. Dieser Unzuträglichkeit entgeht nun Riehm seinerseits dadurch, dass er das vierte Tagewerk zu den drei vorhergehenden zieht und auf die Symmetrie eines doppelten Triduums verzichtet. Hierin werden wir ihm nicht zu folgen vermögen. Gerade der Umstand, auf den sich Riehm hauptsächlich stützt, „die so auffallende Zusammenstellung der Gestirne mit den Wasserthieren, den Vögeln, den Landthieren und dem Menschen" ist für uns ein entscheidendes Moment gegen seine Auffassung, und ebenso wird es sich zeigen, dass seine Bemängelung des Parallelismus der Tagewerke nicht gegründet ist. Überdem ist schwer einzusehen, wie das Vorhergehen der Pflanzenschöpfung vor der Erschaffung der Himmelslichter aus dem Gesichtspunkt der wohnlichen Einrichtung des Weltgebäudes sich wirklich erklären soll [1]). Denn wir vermöchten nicht zu sagen, warum die wohnliche Ausstattung des Weltalls für die Lebewesen, insonderheit für den Menschen,

---

1) A. a. O. S. 563. „Es erhellt hieraus sowohl, dass der Pflanzenschöpfung gar keine andere Stellung zukommen konnte, als auch, dass um ihretwillen die Schöpfung von Sonne und Mond nicht früher anzusetzen war."

nothwendig zuerst „am Boden“ und dann erst „am Oberbau“ erfolgen musste, und behaupten vielmehr, dass selbst diesen Zweck der wohnlichen Einrichtung angenommen kein Grund geltend gemacht werden kann, warum nicht die Pflanzenschöpfung am vierten Tag hätte geschehen und der Erschaffung von Sonne und Mond folgen können. Wäre denn diese ohnehin den Naturgesetzen conformere Reihenfolge nicht doppelt nahe gelegen gewesen, wenn doch der vierte Tag noch znr Herstellung der Wohnstätte gezogen werden sollte? Oder was liegt denn daran, dass das Erdreich unmittelbar nach seiner Abtrennung vom Meer mit seiner Bekleidung versehen wird, wenn doch zwischen diesem Augenblick und dem Inslebentreten der Thiere noch ein ganzer Schöpfungstag Platz greift? Warum hätte von jenem Gesichtspunkt aus nicht die Stelle zwischen den Gestirnen und den Thieren geradezu als der passendste Ort für das Auftreten der Vegetation sich darstellen sollen, da sich hiebei der Fortschritt vom Elementaren zum Organischen so klar und naturgemäss ausgeprägt haben würde?[1]) Man braucht sich nur diese Umstände zu vergegenwärtigen, um die Stellung des vierten Tagewerks abermals und in verstärktem Grad „auffallend“ zu finden, und es hält in der That, je mehr man in den vorliegenden Zusammenhang sich vertieft, um so schwerer, sich des Eindrucks zu erwehren, dass die Gestirne, vor allem Sonne und Mond, um jeden Preis mit den belebten Wesen zusammengestellt werden mussten, weil ihnen eben ursprünglich dieselbe Vorstellung zu Grund lag, wie den letztern, nämlich die Vorstellung von beseelten, lebendigen Geschöpfen, nicht blos von „Einzelwesen“ oder „selbstbewegungsfähigen“ Körpern. Damit werden wir zu der Vermuthung hingetrieben, der Schultz und Riehm

---

1) Es ist richtig, wenn Keil sagt: „Der in den einzelnen Schöpfungswerken wahrnehmbare Fortschritt vom Allgemeinen zum Besondern zeigt keinen stetigen Fortgang von den niedrigen zu den höheren Ordnungen der Geschöpfe, sondern ist bei dem Werke des vierten Tages durchbrochen.“ A. a. O. S. 7. Es wird sich zeigen, dass Schrader mit dem Hinweis auf die belebt gedachten Himmelskörper gegen diese Bemerkung nicht unbedingt im Recht ist, sofern seine Voraussetzung, als seien die himmlischen Wesen niedrigerer Gattung als die irdischen, ursprünglich nicht zutrifft. (Bibl. Urgesch. S. 9.)



ausgewichen sind, dass „die leuchtenden Himmelskörper, die durch ihren Umschwung um die Erde Thätigkeit bekunden“, im Schöpfungsbericht „wie vom alten Orient als höhere, belebte Wesen gedacht wurden“ [1]). Dass dem aber wirklich so ist, das wird uns auf der Grundlage unserer bisherigen Untersuchungen nicht allzuschwer zu beweisen sein.

Um diess darzuthun, haben wir zuerst die Richtigkeit der von Herder in Aufnahme gebrachten Eintheilung des Schöpfungswerks überhaupt zu begründen. Und gerade wenn wir von der Voraussetzung ausgehen, die wir seither in allen einzelnen Fragen festgehalten haben und der wir alle unsere bisherigen Aufschlüsse verdanken, davon nämlich, dass die Wurzeln der alttestamentlichen Anschauung im sanskritisch-arischen Gebiet liegen, können wir auch nicht einen Augenblick Angesichts der vorliegenden Frage im Zweifel bleiben. Wir dürfen nur mit der Idee der Regionen oder Wohnräume Ernst machen in dem ersten Schöpfungsternar, so kommen wir von selbst auf eine Anschauung, die auch dem sanskritischen Inder vollkommen geläufig ist, auf die Vorstellung der 3 über einander gelagerten, eine Abstufung bildenden Welträume. Schon der Veda redet vom „Dreihimmel“ (tridiva, trinâka) [2]). Wenn er damit zunächst auch eine bestimmte Abtheilung des Weltalls bezeichnet, u. z. den sonst svarga genannten höchsten Himmel oder Lichthimmel (tṛtîjâ djaus), so weist doch diese Benennung an sich schon deutlich genug auf die Vorstellung einer D r e i t h e i l u n g hin, die die ältesten arischen Inder am Weltgebäude vollzogen [3]). Die

1) Tuch, Comm. z. Genesis. S. 4. Gesenius, Comm. zu Jesaja II, 329. Ewald, Jahrbb. d. bibl. Wiss. I, 88. Schrader, bibl. Urgesch. S. 9.

2) Ṛgv. IX, 113, 9:

jatrânukâmam̃ karaṇam̃ trinâke tridive divaḥ
lokâ jatra ǵjotishmantas tatra mâm amṛtam̃ kṛdhi

wo die Bewegung ganz nach Wunsch geschieht, in des Dreihimmels drittem Himmelsraum,
da, wo die lichterfüllten Welten sind, ja da verleihe mir Unsterblichkeit!

Ausserdem vgl. die Belegstellen aus Ath. V. bei Böhtlingk-Roth s. v. tridiva und trinâka. Hiezu cf. tridhâtu, trivishṭidhâtu, trikakubh u. a.

3) Es hat den Anschein, als theile der Veda jedes einzelne von den 3 Weltgebieten wieder in 3 Abschnitte. Eine genauere Prüfung der zahlreichen einschlägigen Stellen wird aber zeigen, dass überall u r s p r ü n g-

Bestätigung hiefür erhalten wir denn auch in einer ganzen Reihe von Wörtern der nachvedischen Literatur, die geradezu diese 3 Welträume zusammenfassen, wie triloka, tribhuvana, triǵagat, tripatha, tripura, während in andern Verbindungen dieselbe Vorstellung indirect ausgedrückt ist, wie z. B. in trivikrama, dem Epitheton des Sonnengottes Vishṇu. Es lässt sich auch genau angeben, was sich die Inder unter diesen 3 Welten dachten: die ursprüngliche Vorstellung ist die Reihenfolge von Himmel, Luft und Erde[1]; mit dieser wechselt hernach die andere: Himmel, Erde und Unterwelt[2]. Dass aber diese Dreitheilung keine blos sanskritische, sondern eine allgemein arische gewesen, beweist die eranische Tradition, die dieselbe auf das Weltgebäude über-

lich die einfache Dreitheilung zu Grund liegt, und dass diese Vervielfachung aus einem uralten Promiscuegebrauch der Namen jener 3 Welten hervorgegangen ist. So wird z. B. raǵas, das nach späterer Fixirung das Mittelreich, den Dunstkreis bezeichnet mit rokana synonym gebraucht, welches Letztere sich als Name der Lichtwelt festsetzte (cf. z. B. Ṛgv. V, 69, 1 und 4). Ebenso wird der Begriff bhûmi (pṛthivî) auf sämmtliche 3 Welten angewendet (Ṛgv. I, 102, 8. Vgl. besonders I, 103, 2, wo pṛthivî ganz deutlich das Wolkengebiet, die breiten Dunstmassen bezeichnet. I, 80, 1. 68, 3 u. a.). Es kann daher nicht wundernehmen, wenn umgekehrt auch der Begriff des div (djo) oder rokana, der eigentlich den Lichthimmel benennt, auf die beiden andern Gebiete ausgedehnt wird. Hieraus ist denn auch der Begriff des tridiva zu erklären: er bedeutet ursprünglich wohl nur die Gesammtheit der 3 Welten oder die dritte, oberste Welt, aber nicht eine dritte, höchste Stufe in dieser letztern selbst. Eine Bestätigung scheint mir auch im Dual rodasî = Himmel und Erde zu liegen. Mit Recht verwirft das Petersburger Wörterbuch die Etymologie des Nirukta (6, 1) und stellt das Wort mit Rudra zusammen. Allein was haben wir dann? √rud bedeutet im Ssk. heulen und ist ein erweitertes ru. Beachten wir nun, wie diesem rud ein rudh = roth sein zur Seite tritt (rohita, ἐρεύθω, u. s. w.), und wie andrerseits ebenso die von ru abgeleitete Wurzel ruk die Begriffe des Geräusches und der Farbe in sich vereinigt (cf. Fick, indogerm. Wörterbuch s. v. 2 ruk), so kommen wir zur Vermuthung, dass rodas das Leuchtende, daher besonders das Rothe bezeichnet, und also Himmel und Erde nach der gemeinsamen Lichterscheinung genannt sind. Statt rodasî findet sich Naigh. K. 3, 30. die Variante rodhasî.

1) Vgl. z. B. Ṛgv. VI, 52, 15, ǵmâ, divo, apâm̃ sadhasthe.

2) S. Böhtlingk-Roth S. W. s. v. tripatha nnd triloka. Vgl. auch die Anwendung des Bildes der Schildkröte: der Himmel die obere Schale, der Luftraum der Leib, die Erde die untere Schale — schon Çatap. Brh. VII, 5, 1, 2. Weber, ind. Studien I, 187.

haupt und ausserdem auf die Erde noch besonders angewendet hat. „Über sich glaubten die Eranier nicht einen, sondern zwei Himmel zu haben, von welchen der innere (âsmân) als ein Wall von blauen durchsichtigen Steinen gedacht wurde, welcher aufgeworfen war, um die bösen Geister vom Eindringen in die gute Geisterwelt abzuhalten. Eingeschlossen wurde dieser sowie die übrige Welt von dem äusseren Himmel (thwâsha), der in beständiger Umdrehung begriffen ist, und an welchem die Sterne befestigt sind"[1]). Noch bekannter ist die griechische Dreitheilung der Welt (τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται), die mit der arischen übereinstimmt, sobald man beachtet, dass Wasser (θάλασσα) und Luft zusammengehörige Vorstellungen sind, wie sich diess bald aus dem hebräischen Schöpfungsbericht von A besonders deutlich ergeben wird[2]). Gehen wir nun von jener indisch-arischen Vorstellung aus, so erhalten wir sogleich eine klare und sichere Grundlage für das Verständniss von Gen. 1. Dass es wahr ist, was Keil vom Werk der 3 ersten Tage indirect behauptet, dass es nämlich von oben anfange[3]), können wir nunmehr bestätigen, denn unter dem Licht, dessen Erschaffung und Scheidung von der Finsterniss am ersten Tag geschieht, haben wir nach dem Gezeigten die oberste der drei Welten, den reinen und vollkommenen Lichtraum zu verstehen. Wenn man also unter diesem Licht des ersten Tags gemeinhin nur einen elementaren Stoff, d. h. die allen einzelnen und besonderen Lichterscheinungen in der Welt zu Grund liegende Substanz verstanden

1) Spiegel, eranische Alterthumskunde I, 188 f.

2) Jl. 15, 186 ff. Hes. theog. 881. Es sei übrigens noch darauf hingewiesen, dass die indogermanische Dreitheilung der Welt deutlich wahrnehmbar auf der einfacheren Zweitheilung ruht. Auf letztere weisen schon die vielen Dvandvacompositen des Veda hin, die „Himmel und Erde" zum zusammenfassenden Namen der Welt machen, und einfache Dualformen wie rodasî, die denselben Dualismus mit Einem Begriff darstellen, dann der Gegensatz von „dieser" und „jener" Welt, wie er besonders stark im Avesta ausgeprägt ist. (Fravard. Jasht 13, 2, parâhu, parôaçna aṅhus Jaç. 45, 19. 54, 8. Vend. 9, 166.) Vgl. Spiegel, Commentar über das Avesta II, 180. Diese Zweitheilung tritt denn auch Gen. 1, 1 zu Tag (הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ). Vgl. ajam — asau lokas und ubhau lokau in der Sprache der Brâhmaṇa.

3) Commentar zur Genesis S. 7. „Dabei fängt aber das Werk der zweiten drei Tage gleich dem der ersten von oben, bei dem Himmel an."

hat, unter dem Hinweis, dass das Licht „die Grundbedingung für alles organische Leben in der Welt ist, ohne Licht und die vom Licht ausgehende Wärme keine Pflanze, kein Thier gedeihen kann“ [1]), so ist diese Auffassung schief. Die antike Anschauung, aus der die Schöpfungsgeschichte herausgewachsen ist, denkt nicht an einen blossen Stoff, sondern sie hat eine bestimmte Region des Weltgebäudes und eine an diesen besondern, einheitlichen Ort gebundene Lichtmasse vor sich [2]). Es bedarf auch wohl kaum der Bemerkung, dass nur so die Eröffnung des gesammten Schöpfungswerks mit dem Licht befriedigend sich zurechtlegen lässt; jetzt erst bekommen wir in den Werken der 3 ersten Tage drei vollständige Analoga: 1) das Lichtreich, 2) das Luftreich, 3) das Erdreich. Aber auch der auffallende Umstand erklärt sich von unsrer mythischen Grundlage aus, dass schon ehe ein Himmelskörper existirt, ein Wechsel von Tag und Nacht eintreten soll. Schrader bemerkt: „Es ereignet sich hier das Seltsame, dass von Tagen mit Abend und Morgen die Rede ist, ohne das, vorher der Bedingung aller irdischen Tage, alles Wechsels von Tag und Nacht Erwähnung geschehen, ohne dass eben von Sonne und Mond und ihrer Schöpfung ein Wort ausgesagt ist. Denn mit Delitzsch jôm im Sinne von Schöpfungsp e r i o d e zu nehmen, verbietet theils die ausdrückliche Erwähnung von Abend und Morgen, wobei man doch wohl im Sinne des Verfassers nur an gewöhnliche Erdentage denken soll, theils der Umstand, dass von v. 16 an denn doch wohl unzweifelhaft nur von gewöhnlichen Erdentagen die Rede ist. — Dieses hat auch Keil erkannt, und er schlägt desshalb einen andern Weg zur Lösung der beregten Schwierigkeit ein. Auch er will jôm nur von gewöhnlichen Erdentagen verstanden wissen, meint nun aber, dass an den 3 ersten Tagen der Wechsel von Tag und Nacht dadurch zu Stande gekommen sei, dass die lichtlose, chaotische Masse in rotirende Bewegung gesetzt wurde, um sich allmählig zu gestalten und im Fortgang der Schöpfung zu einem kugelförmigen Weltkörper auszubilden. Allein abgesehen davon, dass wir so noch nie und nimmer zu gewöhnlichen Erdentagen kommen, so kann bei einer

1) Keil a. a. O. S. 21.
2) Vgl. Job 38, 19. הַדֶּרֶךְ יִשְׁכָּן־אוֹר.

rotirenden Bewegung der lichtlosen chaotischen Masse ein Wechsel von Tag und Nacht, von Hell und Dunkel doch nur dann entstehen, wenn das Licht an einem bestimmten Ort gesammelt, wenn das Licht an einen bestimmten Lichtträger gebunden ist; nun sahen wir aber oben, dass diese Lichtträger nach unsrem Texte erst am vierten Tage geschaffen sind, folglich bleibt die Schwierigkeit, dass schon an den 3 ersten Tagen, vor Erschaffung der Lichtträger, ein Wechsel von Tag und Nacht statt gefunden, auch bei dieser Hypothese vollständig ungelöst“ [1]).

Wir werden nun für's Erste gerne zugeben, dass die vorliegende Schwierigkeit weder durch die Deutung des terminus jôm auf Perioden, noch durch die Keil'sche Rotationshypothese gehoben ist; beide Versuche mögen sich für eine moderne Theorie eignen, entsprechen aber um so weniger der alterthümlichen Anschauungsweise und dem schlichten Wortlaut der „Grundschrift.“ Wenn Keil „das durch das schöpferische Werde hervorgebrachte Licht von der finstern Erdmasse räumlich geschieden und im Weltraum ausserhalb und oberhalb des Erdkörpers concentrirt werden lässt“ [2]), so nähert er sich damit freilich zuletzt der von uns nachgewiesenen ursprünglichen Vorstellung eines besonderen himmlischen Lichtraums oder Lichtreichs. Dagegen liegt die von ihm angenommene Rotation der chaotisch dunklen Erdmasse um sich selbst in um so handgreiflicherem Widerspruch mit den sonst bekannten Vorstellungen des Alterthums [3]), wornach der Himmel oder ursprünglich wenigstens die Himmelskörper sich um die Erde drehen und nicht umgekehrt. Eher läge es hienach nahe, den Wechsel von Licht und Finsterniss, Tag und Nacht in der Weise sich zu denken, dass das Gegenstück des Lichthimmels eine finstere Region bildet, die in Folge gemeinsamer Bewegung um die Erde in regelmässiger Aufeinanderfolge mit dem Lichthimmel den Platz wechselt. Allein auch die hiebei vorauszusetzende Drehung des Himmels um die Erde will offenbar zu der oben entwickelten mythischen

1) Schrader a. a. O. S. 9 ff.

2) A. a. O. S. 23.

3) Die Instanz eines Philolaus und Hicetas (Diog. L. 8, 85. Cic. quaest. acc. 4, 30) oder eines Heraclides und Ecphantus (Plut. de pl. phil. 3, 13) kommt hingegen selbstverständlich nicht in Betracht.

Weltanschauung, wie sie die Grundlage des Schöpfungsberichts bildet, wenig passen. Wir haben keine Berechtigung, den himmlischen Lichtraum, der als solcher das höchste der drei Weltgebiete ist, in einer Bewegung begriffen zu denken, derzufolge er abwechslungsweise zu unterst liegen würde, — da, wo die Unterwelt zu suchen ist. Die ursprüngliche mythische Vorstellung muss vielmehr dieses Lichtreich unter allen Umständen sich hoch über der Erde denken[1]). Damit fällt aber offenbar auch die Möglichkeit weg, einen Wechsel von Tag und Nacht, sofern er aus der Stellung des Himmels zur Erde resultiren soll, zu erklären: man müsste sich nur mit der Annahme befreunden können, „dass das aus der Finsterniss des Chaos hervorgerufene Licht nochmals in dieses finstere Chaos zurückgekehrt und dann wieder periodisch hervorgebrochen und verschwunden wäre", die auch Keil „unmöglich" findet[2]). Nichts destoweniger müssen wir der Schrader'schen Einwendung, der Wechsel von Tag und Nacht sei ohne die Himmelskörper, die erst am vierten Tag geschaffen werden, gar nicht denkbar, objectiv angesehen ebenso entschieden entgegentreten. Geht man freilich von der rationellen Naturbetrachtung aus, so muss man dieses Bedenken gelten lassen, allein darin liegt eben die falsche Voraussetzung, und wir haben statt eines naturwissenschaftlichen vielmehr in erster Linie den mythologischen Massstab anzulegen, wenn wir den einzelnen Zügen der Schöpfungsgeschichte gerecht werden wollen. Es ist in dieser Beziehung vor allem darauf hinzuweisen, dass die mythische Weltanschauung eines Körpers oder Trägers für das Licht überhaupt gar nicht bedarf. Es verräth sich das schon etymologisch. Was bedeutet denn das snskr. djaus, oder warum ist es eine Bezeichnung des Himmels geworden? Das Wort besagt nur: Der Leuchtende, Glänzende und ist Name des Himmels, weil dieser eben als solcher schon die Eigenschaft des Glänzens hat. Nicht als wäre er dabei speciell als der sonnen- oder sternhelle gedacht, — dass die Vorstellung des djaus über alle

1) So im Veda und überhaupt in der ältesten indogermanischen Anschauung, wogegen die oben berührte eranische Vorstellung von der Drehung des thwâsha schon einer späteren Entwicklung der Kosmologie angehört.

2) A. a. O. S. 23.

diese einzelnen Lichterscheinungen sich erhebt, dass er auch abgesehen von den einzelnen leuchtenden Körpern oder Wesen, die ihn bewohnen, der Glänzende ist, geht nicht nur aus dem Veda hervor [1]), sondern lässt sich auch am Zeus der Griechen deutlich genug ersehen, der im λαμπρὸς αἰθήρ seinen Sitz hat, also in einer an sich strahlenden Substanz [2]), die man „für die Quelle alles Lichtes und die Substanz aller himmlischen Erscheinungen hielt, daher auch die Philosophen namentlich seit Aristoteles und den Stoikern diesen obersten und höchsten Himmel für den Sitz alles Unsterblichen und Herrschenden, alles Geistigen und Belebenden, ja für die Gottheit selbst zu erklären pflegten“ [3]). Wenn nun auch, wie wir gesehen haben, mit dieser Eigenschaft des Himmels speciell für die Erklärung des fraglichen Wechsels von Tag und Nacht vom ersten Schöpfungswerk an noch nichts gewonnen ist, so kann uns doch diese mythische Betrachtung auf die richtige Fährte bringen. Ein weiterer Blick auf die indogermanische Mythologie wird uns nämlich zeigen, dass auch Tag und Nacht auf eine Art unabhängig von Sonne, Mond und Sternen gedacht wurden und der naiven Phantasie des höheren Alterthums als zwei selbständige kosmische Mächte sich darstellten. So erscheinen bei Hesiod Tag und Nacht „als zwei Wesen, welche dieselbe Wohnung bewohnen, und von denen das eine die Behausung verlässt, wenn das andere eintritt, und in der Wohnung verweilt, während das andere sich über der Erde hinbewegt“ [4]). Ein

1) Vgl. R. Roth, über die höchsten Götter der arischen Völker in Zeitschr. d. d. morg. Ges. VI, 68. „Das Licht hat seine Heimatsstätte nicht im Luftraume, sondern jenseits desselben im unendlichen Himmelsraum; es ist nicht gebunden an den leuchtenden Sonnenkörper, sondern unabhängig von ihm eine ewige Kraft.“

2) Vgl. Αἰθέρος υἱὸς ὁ Οὐρανός, Cramer Anecd. I, 75. Auch Il. 8, 13—27 wirft ein Licht auf die Sache.

3. Preller, griech. Mythol. I, 84. Welcker, griech. Götterlehre I, 298: „Die Griechen hatten die Vorstellung von einem Elemente des Lichts und der Wärme in dem Luftkreis, unabhängig von der Sonne, aus der alten Heimath mitgebracht.“ Vgl. besonders auch S. 299, wo Welcker mit Recht das am ersten Tag geschaffene Licht nach der mosaischen Erzählung mit der classischen Vorstellung des Aethers in Parallele setzt. Es sei auch auf das schon angeführte Ṛgvedalied (IX, 113) verwiesen, in dem der Sänger an eben diesem höchsten Lichtort Seligkeit und Unsterblichkeit zu erlangen wünscht.

4) Hes. theog. 746—754. Vgl. Pauly VI, 1, 1265. Es mag auch an

Gleiches hat Simrock auch in der germanischen Mythologie nachgewiesen. „Da Tag und Nacht ihre eigenen Pferde haben, und bei den Rossen des Tages die Beziehung auf das Licht im Namen ausgedrückt ist, so scheint es, man dachte sich Nacht und Tag von Sonne und Mond unabhängig“ [1]). Gehen wir nun von dieser naheliegenden mythischen Anschauung aus, so verliert offenbar der Einwand, dass das erste und vierte Schöpfungswerk sich widerspreche, seinen Halt, und es zeigt sich, dass in der That dieser vielangefochtene Wechsel von Tag und Nacht vom ersten Werke an sachlich ein um nichts weniger berechtigter und übereinstimmender Zug ist, als die übrigen Einzelheiten. Wenn daher Schrader meint: „Wir werden mit Nothwendigkeit dazu gedrängt, anzunehmen, dass der Verfasser unsrer Schöpfungsgeschichte eine bereits vorgefundene Eintheilung der Schöpfungswerke, in welcher eben die Gestirne die Stelle einnahmen, welche sie jetzt innehaben, in den Rahmen einer Schöpfungswoche brachte, unbekümmert darum, ob eine solche Vertheilung der Schöpfungswerke auch statthaft sei, wenn dasjenige Schöpfungswerk, welches eben den regelmässigen Wechsel von Tag und Nacht bedingt, erst den fünften Platz einnahm“ [2]), so können wir dieser Auffassung nicht unbedingt beipflichten. Der Widerspruch zwischen der „vorgefundenen Eintheilung der Schöpfungswerke“ und dem „Rahmen einer Schöpfungswoche“ besteht eben an und für sich nicht, sofern die in letzterer Idee enthaltene Vorstellung eines Wechsels von Tag und Nacht in die mythische Grundanschauung leicht und natürlich sich einfügt. Nur das ist zuzugeben, dass der Verfasser der Grundschrift, dessen rationelle Naturanschauung mit der überlieferten mythischen keineswegs zusammenfiel, in jener Vorstellung von Tagesabschnitten allerdings eine Schwierigkeit fühlte, an der er jedoch nicht „unbekümmert“ vorübergieng, die er vielmehr dadurch zu heben suchte, dass er 1, 5, a das Licht mit dem Tag identificirt [3]), wodurch er nachträglich die mythische

---

das homerische: ἐγγὺς γὰρ νυκτός τε καὶ ἤματός εἰσι κέλευθοι Od. 10, 86 erinnert werden.

1) Deutsche Mythologie S. 26.

2) A. a. O. S. 11.

3) וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָאוֹר יוֹם. Offenbar hat diese Bemerkung, die אוֹר

Anschauung alterirt, die jene beiden Potenzen trotz ihrer Verwandtschaft doch in dem unklaren Verhältniss einer relativen Selbständigkeit belässt. Wir haben demnach anzunehmen, dass A nicht nur die Eintheilung und Reihenfolge der einzelnen Werke, wie diess Schrader einräumt, sondern auch die Vorstellung eines von den Himmelskörpern unabhängigen Wechsels von Tag

---

ohne Weiteres auf das Tageslicht überdeutet, und durch v. 4 schon vorbereitet ist (Scheidung von Licht und Finsterniss), nur den Zweck, die Vorstellung eines Wechsels von Tag und Nacht, wie sie die Idee des Sechstagewerks von Anfang an verlangt, zu ermöglichen: — ein Zweck, der natürlich nur scheinbar (durch eine quaternio terminorum) erreicht ist. — Nur beiläufig sei gesagt, dass die neuestens beliebte Hinwegerklärung der Nacht aus der Formel ויהי ערב ויהי בקר sich schon dadurch richtet, dass sie עֶרֶב und בֹּקֶר metaphorisch fassen muss (Ende und Anfang des göttlichen Einzelwerks), da der eigentliche Sinn ebensosehr wie die Vorstellung der Nacht mit dem dogmatischen Gottesbegriff collidiren würde. Gibt es für Gott und sein Schaffen keine Nacht, so existirt für ihn auch nicht Morgen und Abend; ist ersterer Gedanke unwürdig, so nicht minder der letztere. Dass aber eine metaphorische Fassung jener Formel dem schlichten Wortlaut und Zusammenhang der ganzen Schöpfungsgeschichte widerspricht, bedarf keines näheren Nachweises. Ebenso hinfällig, wie die Berufung auf die absolute Gottesidee, ist auch das Argument aus der Gegenüberstellung des siebenten Tages und der vorhergehenden 6 Werktage. Es wird ja Niemand einfallen, zu bestreiten, dass die göttliche Ruhe keine 24stündige ist, dass der dogmatische Begriff in diesem Fall vielmehr der species aeternitatis bedarf. Allein wenn Gott denselben siebten Tag, daran er geruht hatte, segnet und heiligt, d. h. ihn als ersten Wochenschluss und eben damit als Anfang oder Vorläufer der menschlichen Sabbathtage bestimmt, so zeigt diess deutlich genug, wie die ursprüngliche Anschauung des Schöpfungsberichtes eben einfach bei der naiven Vorstellung einer gewöhnlichen Woche stehen bleibt, wie A sich begnügt, in diesem naheliegenden Schema den unbegreiflichen Gottesact abgebildet zu sehen, ohne zu befürchten, dass der hiebei unvermeidliche Anthropomorphismus in der Seele des gläubigen Lesers Bedenken oder Missverständniss hervorrufen werde. Darin liegt eben gerade ein althergebrachter Fehler der Exegese, dass man seine eigenen dogmatischen und metaphysischen Grundanschauungen oder auch seine sonstigen wissenschaftlichen Erkenntnisse in den Gedankengang der alten heiligen Schriftsteller ohne Weiteres hineinträgt und ihnen aus ihrer naiveren, aber darum keineswegs weniger lebendigen Überzeugung heraus zu urtheilen verbietet, wo immer das moderne dogmatische Bedürfniss reinere Begriffe und exactere Kenntnisse begehrt. Wann wird man doch noch einsehen, dass eine solche dogmatische Exegese weder der Dogmatik, noch der Exegese heilsam ist?

und Nacht bereits „vorfand“, nicht das letztere Moment erst der Idee einer Schöpfungs w o c h e zu lieb in den ursprünglichen Zusammenhang hineintrug. Was aber schliesslich diese Idee der Schöpfungs w o c h e selbst anbelangt, so vermögen wir dieselbe gegenüber der im Schöpfungsbericht vorliegenden Eintheilung und Reihenfolge gleichfalls nicht als ein schlechthin Secundäres, als einen erst von A hinzugebrachten „Rahmen“ zu betrachten: es scheinen sich jene beiden Elemente vielmehr im Zusammenhang mit einander ausgebildet zu haben, und wir werden uns kaum täuschen, wenn wir in der Eintheilung und Anordnung des Schöpfungswerks selber schon den Einfluss jener Wochenidee finden[1]). Zwar war durch die arische Grundanschauung der aufeinanderfolgenden drei Welträume schon von Anfang an das allgemeine Schema für den Verlauf der Schöpfung gegeben[2]). Dass aber in der Veranschaulichung des Schöpfungshergangs aus jener ursprünglichen Dreizahl eine Sechszahl von Schöpfungsabschnitten sich entwickelte, das ist allem nach durch das s p ä t e r e Bedürfniss veranlasst gewesen, die Idee und Zahl der Woche in jenem grossen Gottesacte ausgeprägt zu finden. Dass wir darin einen specifisch-hebräischen Zug zu erblicken haben, darauf deutet der Umstand hin, dass Kosmogonieen benachbarter Völker, die mehr oder weniger ideenverwandt sind, wie die phönikische und babylonische, den Gedanken der Schöpfungs w o c h e nicht enthalten. Wenn aber gemeinhin auf die 6 Schöpfungsperioden der Perser hingewiesen wird, so ist hiebei nicht zu übersehen, dass wir's hier nicht mit einzelnen Tagen, sondern mit Zeiträumen zu thun haben, die zusammen 365 Tage, also die Dauer des Sonnenjahres ausmachen[3]), sodann hat A. Weber mit Recht gegen

---

1) Wenn Schrader die siebentägige hebräische und jüdische Woche von Babylonien herleitet (Studien und Kritiken 1874. S. 373 ff.), so wüsste ich hiegegen nichts zu erinnern.

2) Im Avesta wird der Lufthimmel (açman) der „zuersthervorgebrachte, zuerstgeschaffene, irdische der irdischen Schöpfung“ genannt (Visp. 8, 20), ihm geht der Lichthimmel (thwâsha) als qadhâta vorher, d. h. als göttlich ewig, wie auch das Licht desselben anaghra raok̃âo (pl.) „unfangloses Licht“ heisst (Vend. 19, 44. 2, 131). Das Bundehesh lässt den thwâsha am Anfang der 12000jährigen Weltperiode geschaffen werden.

3) Die kosmogonische Sechszahl der eranischen Theorie hat nichts mit

die Darstellung Spiegel's geltend gemacht, dass „die parsischen Anklänge an den hebräischen Schöpfungsmythus hauptsächlich doch nur im Bundehesh, einem notorisch erst nach dem Auftreten des Islam abgefassten Werke vorliegen“ und dass „die einzige Stelle ausser dem Bundehesh, welche Spiegel noch für die 6 Schöpfungsperioden als „„mehrfach im Avesta aufgezählt““ factisch anführt, die er somit als die klarste derartige Aufzählung betrachtet (Visp. 1, 1 ff.), jedenfalls nur eine sehr undeutliche Anspielung darauf enthalte, die durchaus nicht nothwendig als eine solche anerkannt werden müsse“ [1]). Dass im Uebrigen die der arisch-hebräischen Weltanschauung zu Grund liegende Dreizahl der Idee der Woche von selbst die Hand bot, braucht kaum hervorgehoben zu werden, wie auch umgekehrt, dass die durch die Woche geforderte Sechszahl leicht zu dem sachlichen Gesichtspunkt einer Parallele zwischen Wohnstätte und Bewohnern führen konnte. Über die Zeit freilich, in welcher es zu der Ausbildung dieser Schöpfungstheorie bei A gekommen ist, lassen sich vorerst nur Vermuthungen aussprechen, von denen wir hier füglich absehen können.

Haben wir im Bisherigen die mit dem ersten Tagewerk verbundene Vorstellung der obersten Wohnstätte oder Weltregion, nämlich des Lichthimmels erklärt, so ist nun auch darzuthun, wie sich hieran das zweite und dritte Tagewerk genau und folgerecht anschliesst. Das Product des zweiten Tags ist nach v. 6—8 der râqî'a, das firmamentum (στερέωμα) u. z. gedacht als eine Scheidewand zwischen den obern und untern Wassern. Gerade diese nähere Bestimmung lässt einen klaren Fortschritt in der Anschauung erkennen. Ist nämlich unter dieser „Veste“ zunächst nicht sowohl das bewegliche Element, das wir Atmosphäre nennen, sondern dem Begriff nach [2]) vor allem die feste

---

der Zahl der Woche zu thun, sondern führt auf die alte arische Zählung von 6 Jahreszeiten zurück. Man vgl. zu den letztern Böhtlingk-Roth, S. W. s. v. ṛtu, 2. und das weiter unten über die Gahânbâr Gesagte.

1) Vgl. Webers Recension von Spiegel, eranische Alterthumskunde (Band 1) in Zeitschr. d. d. morg. Gesellsch. XXV, 509 f. Spiegel a. a. O. S. 455. Spiegel nimmt übrigens gradezu einen semitischen Ursprung der eranischen Kosmogonie an, a. a. O. S. 456.

2) Von רקע feststampfen, breit und dünn schlagen.

Himmelswölbung[1]), das blaue Himmelszelt[2]) gemeint, so erscheint doch hier das Firmament nicht, wie diess uns geläufiger ist, als der Ort der Himmelskörper, die vielmehr einer höheren Region angehören[3]), sondern es bildet mit dem Dunstkreis, der die Erde zunächst umgibt, eine Einheit[4]), wir bekommen im râqî'a ein Mittelreich zwischen dem Lichthimmel und der Erde, das den Namen shâmajim (Himmel)[5]) κ. ἐξ. trägt und aus den zwei Elementen, Wasser und Luft besteht, deren ersteres vom letzteren in die Höhe gehoben und dadurch von der Erdoberfläche abgetrennt wird[6]). Wir haben also in der Schöpfung des

---

1) Verglichen mit einem gegossenen Spiegel (רְאִי מוּצָק) Job 37, 18, einem durchsichtig geschliffenen Sapphir Ex. 24, 10, was einerseits an dast açman des Veda und Avesta, andererseits an den οὐρανὸς σιδήρεος oder χάλκεος Homers erinnert (Od. 15, 329. Il. 17, 425). Dass רָקִיעַ zunächs, Bezeichnung der Himmelsdecke, nicht des unter ihr befindlichen Luftkreises ist, geht namentlich aus dem Ausdruck עַל־פְּנֵי רְקִיעַ הַשָּׁמָיִם Genes. 1, 20 hervor. Die Luft erscheint hier als das was zwischen der Erde und der Himmelsfeste ist; ein besonderes Wort für Luft fehlt dem Hebräischen.

2) Einem ausgebreiteten Zeltteppiche verglichen Ps. 104, 2. Jes. 40, 22, oder auch einem duftigen Schleier ebend.

3) Wenn v. 14 ff. die Gestirne בִּרְקִיעַ הַשָּׁמַיִם sitzen, so wird damit nicht der nach der mythischen Anschauung wirkliche Ort derselben bezeichnet, sondern nur der optische, wie diess bald noch näher dargethan werden wird.

4) Diess beweist schon die Correspondenz der Vögel, die als Luftbewohner dem zweiten Gebiet zugewiesen werden 1, 20 ff. Vgl. dazu das noch zu Entwickelnde.

5) Die Ausdrücke עוֹף הַשָּׁמַיִם 1, 30. und רְקִיעַ הַשָּׁמַיִם 1, 14 zeigen, dass שָׁמַיִם in der That das Firmament und die Luft einheitlich in sich befasst.

6) Unter den מַיִם אֲשֶׁר מֵעַל לָרָקִיעַ (1, 7) sind übrigens nicht die Wolken an und für sich zu verstehen, sondern zunächst ist es nur das Wasser, das sie in sich enthalten. Das A. T. hat die Vorstellung, dass das himmlische Wasser in den Wolken als in Schläuchen oder Tonnen sich sammle und von hier aus sich ergiesse. Job 38, 37 נִבְלֵי שָׁמַיִם מִי יַשְׁכִּיב; Vgl. Ps. 33, 7. Es sei hiezu bemerkt, dass diese Anschauung auch indisch und schon im Veda geläufig ist. Die Wolke heisst dort mehrfach kabandha d. i. Tonne, „ein grosses bauchiges Gefäss", also in der That = נֵבֶל. Vgl. Ṛgv. V, 85, 3. VIII, 7, 10. IX, 74, 7. Weitere Stellen aus dem Atharvaveda siehe bei Böhtlingk-Roth S. W. s. v. Auch die Bezeichnung des Donners als vâg âmbhṛṇî (Ṛgv. Anukr. 10, 125.) führt auf ambhṛṇa = Tonne, Kufe. S. Böhtlingk-Roth s. v. ambhṛṇa. Dazu vgl. droṇa, koça

zweiten Tags ein nach oben wie nach unten bestimmt abgegränztes Reich vor uns, das wir kurz das Luftreich nennen können, obwohl es Luft und Wasser in sich fasst, — da gerade das Luftelement das charakteristische ist. Daran reiht sich als drittes das Erdreich. Wie das mittlere Gebiet die Dualität von Luft und Wasser hatte, so bekommen wir auf der Erdoberfläche den Gegensatz von Wasser und Erde: die gegenseitige Ausscheidung und Abgränzung von Land und Wasser ist das Werk des dritten Tages. Da aber auch dieses Reich die Wohnstätte von lebendigen Wesen werden soll, wird es sofort mit dem hiezu erforderlichen Pflanzenschmuck ausgestattet. Und nun sehen wir die 3 Stockwerke des Weltgebäudes fertig dastehen, bereit, ihre Bewohner aufzunehmen.

Hiemit ist zunächst erhärtet, dass die drei ersten Tagewerke des Schöpfungsberichts der sog. Grundschrift bei klarer Abstufung eng zusammengehören und durch ihren handgreiflichen Zusammenhang mit der arischen Idee der drei Welten eben in ihrer Dreizahl sich als ein geschlossenes Ganzes ausweisen [1]). Es ist Angesichts der sechs Tagewerke nicht anders zu erwarten, als dass dieser Dreizahl der Welträume eine ebenso geschlossene Dreizahl von Weltbewohnern entspreche. Und in dieser Frage ist es nun der Parallelismus, der den Ausschlag geben muss. Derselbe lässt sich in doppelter Richtung, dass wir so sagen vertical und horizontal untersuchen. In ersterer Beziehung brauchen wir nicht viele Worte zu verlieren. Wer unbefangen den Schöpfungsbericht betrachtet, dem kann es nicht entgehen, dass bei der Zerlegung der Tagewerke in 3 und 3 in der That zweimal ein gleichmässiger Fortschritt der schöpferischen Thätigkeit

---

u. a. — Der râqî'a entspricht nach dem Obigen dem ragas des Veda, und es ist nicht undenkbar, dass râqî'a, wenn es auch keine Transformation von ragas sein kann, doch mit Beziehung auf die Lautform des Letztern zum terminus für das Mittelgebiet erhoben wurde.

1) Es beruht also auf einem Irrthum, wenn Ewald behauptet: „Die Dreitheilung der Welt, welche im Götterkreise des Heidenthums bei Indern wie bei Griechen und andern Völkern so stehend geworden ist, kommt zwar noch in dem uralten Beiworte zum Zehngebote Ex. 20, 4 vor, verliert sich aber sonst immer mehr in der Anschauung und Sprache Israels — und hat in der Schöpfungsgeschichte keinen Ausdruck gefunden.“ Erklärung der bibl. Urgesch. Jahrbb. d. bibl. Wissensch. I, 87.



von oben nach unten stattfindet: das Werk beginnt je mit der Region des Lichts und steigt durch das Mittelgebiet zur Erde herab. Wenn sich aber hieran nichts abdingen lässt, so ist ein horizontaler Parallelismus der Schöpfungstriduen wie wir sahen um so mehr bestritten. Hier hätten wir also eine neue Prüfung vorzunehmen. Wir fassen zuerst die weniger verfängliche Correspondenz des zweiten und fünften, sowie des dritten und sechsten Tagewerks in's Auge. Offenbar besteht zwischen diesen zwei Paaren ein solidarisches Verhältniss, und die ganze Untersuchung dreht sich um die Frage: wie kommt es, dass dem am zweiten Tag geschaffenen Luftreich nicht blos Vögel, sondern auch Wasserthiere als Bewohner entsprechen, wie diess die Parallele zwischen dem zweiten und fünften Tag verlangt? Warum treten die Wasserthiere nicht am letzten Tag auf mit den Landthieren und dem Menschen, da doch erst der dritte Tag die Scheidung von Wasser und Land bringt? Die Erklärung dieses Umstandes dürfte in einem dreifachen Gesichtspunkt zu suchen sein. Einmal kommt ein mythologisches Moment in Betracht. Das Wasser des zweiten und das des dritten Tags wird im Schöpfungsbericht als geschieden markirt, der râqî'a bildet ja das trennende Element. Daraus folgt, dass die Thiere, die das Wasser des Erdreichs bevölkern, allerdings unmittelbar mit den Gewässern des Himmels nichts zu schaffen haben. Ebensogewiss schliesst aber die Vorstellung von der Entstehung der Veste und des überhalb und unterhalb derselbigen befindlichen Wassers den Gedanken einer ursprünglichen Einheit des letzteren Elementes in sich: es ist ein und dasselbe Wasser, das am zweiten Schöpfungstag nur nach oben und unten vertheilt wird, und die Meinung kann ja Angesichts der Wolkenbildung und des atmosphärischen Niederschlags gar nicht die gewesen sein, dass der râqî'a einen Zusammenhang und gegenseitigen Austausch zwischen den obern und untern Wassern ausschliesse [1]). Wir haben also die Sache so anzusehen, dass wir trotz der Scheidung im Wasser des zweiten und dritten Schöpfungstags ein und dasselbe Element vor uns haben. Folgt schon hieraus, dass zwischen den Wasserthieren des Erdreichs und dem über der Veste be-

1) Vgl. Am. 5, 8: הַקֹּרֵא לְמֵי־הַיָּם וַיִּשְׁפְּכֵם עַל־פְּנֵי הָאָרֶץ. Qoh. 1, 7.



findlichen Element eine wenigstens mittelbare Beziehung und Zusammengehörigkeit stattfindet, so werden wir für die Stellung, die die Erschaffung der Wasserthiere im Schöpfungsbericht einnimmt, noch eine weitere Begründung in einem naturgeschichtlichen Moment finden. Ist es doch anerkannt, dass A die Idee einer aufsteigenden Stufenfolge in der Entstehung der organischen Wesen gehabt hat. Welch eigenthümliche Schwierigkeit ihm das überlieferte mythische Schema in dieser Hinsicht darbot, haben wir schon gesehen. Auch im Verhältniss der zwei letzten Tage konnte es sich fragen: wie ist am besten anzuordnen und einzutheilen? Absichtlich setzt A die Erschaffung der Wasserthiere als Erstes, die der Luftthiere als Zweites, wenn auch beides als Ein Schöpfungsact gefasst wird (v. 20. 21.). Die Organisation der letzteren wird eben als die höhere, vollkommenere betrachtet. Was berechtigte ihn aber, die Wasserthiere überhaupt da aufzunehmen, wo doch die Luft das elementare correspondens ist? Sicherlich die Erwägung, dass die fraglichen beiden Thierclassen in Ansehung ihrer Organisationsstufe als ein Mitteltypus zusammengehören und ebendarum auch mit einander Bewohner Eines Reichs vorstellen können [1]). Endlich aber kommt auch ein formales, architektonisches Moment zur Sprache, das unbefangen betrachtet ganz allein schon den Verfasser der Schöpfungsgeschichte berechtigt haben würde, die Eintheilung so aufzunehmen, wie es der Fall ist. Denn es ist selbstredend, dass eine Anordnung, wornach auf den fünften Tag nur die Erschaffung der Vögel, dagegen auf den sechsten die aller übrigen Thiere und des Menschen gefallen wäre, den einfachsten Gesetzen der Harmonie, auf die bekanntlich A überhaupt streng hält, in's Gesicht geschlagen hätte. Eine solche Eintheilung war schon vom formalen Gesichtspunkt aus — ganz abgesehen von der müssigen Frage, ob das eine Tagewerk für Gottes Schöpferthätigkeit verhältnissmässig nicht zu wenig, das andere nicht zu viel gewesen wäre! — einfach nicht möglich. Es lässt sich sonach gegen den Parallelismus des zweiten und dritten Paars von Schöpfungs-

1) Es wird daneben der Berufung auf die Wasservögel, fliegende Fische und dgl. Erscheinungen, in denen für eine naive Naturbetrachtung eine Verwandtschaft der beiden Classen sich darstellt, nicht bedürfen.

tagen beider Linien näher betrachtet durchaus nichts Stichhaltiges einwenden. Um so zuversichtlicher müssen wir erwarten, dass ein solches Verhältniss auch zwischen dem Werk des ersten und des vierten Tags bestehe. Wenn Riehm a. a. O. meint, auch hier etwas Irrationelles hervorheben zu müssen, so ist dieser Einwand mit unsrer Analyse der drei ersten Tagewerke schon erledigt. Wir haben uns ja überzeugt, dass die Veste des Himmels, an welche die Gestirne als Leuchter gesetzt werden, nach der ursprünglichen, mythisch begründeten Anschauung nur der mit der scheinbaren festen Decke oder Kuppel sich abschliessende Luftraum ist, der gerade in seiner obersten Region, s. z. s. auf seinem Rücken die himmlischen Gewässer trägt. Dass das aber nicht der eigentliche Ort sein kann, wo nach der mythischen (wie nach der rationellen) Anschauung die leuchtenden Himmelskörper sich befinden und sich bewegen, versteht sich von selbst[1]). Die Beschreibung des Hergangs in 1, 14 ff. ist also unter den optischen Gesichtspunkt zu stellen, und das Element der fraglichen Körper bleibt „das Licht" des ersten Tages, d. h. sie gehören dem über dem Luftreich befindlichen Lichtgebiet an.

Es leidet nach diesem allem kaum einen Zweifel mehr, dass die Geschöpfe des vierten Tagesursprünglich in der That ebenso wie die der beiden folgenden Tage als Insassen eines besonderen Gebiets vorgestellt sind, u. z. kann dieses Gebiet nur der oberste der 3 Welträume, das Lichtreich sein, mit dessen Erschaffung die Schöpfung beginnt. Der Parallelismus in beiden möglichen Richtungen ist ein zu stark ausgeprägter und durchgreifender, als dass er für das vierte Tagewerk eine andere Bedeutung offen liesse. Damit ist aber das Weitere sofort auch gegeben, dass die Creaturen des vierten Tags l e b e n d e W e s e n sind. Gerade der Gegensatz des ersten und des zweiten Ternars, die Herübernahme der niedersten organischen Wesen, der Pflanzen, in's erste Ternar einerseits und die Zusammenstellung der Lichtwesen mit den Thieren und den Menschen andererseits[2]), lässt jener Vor-

---

1) Vgl. das weiter oben über den thwâsha der eranischen Mythologie Gesagte. Ausserdem: târakâ vitatâ rokane divi „die Sterne sind im himmlischen Lichtraum ausgebreitet." Taitt. Brh. III, 12, 8, 1. Ṛgv. I, 81, 5.

2) Es ist beachtenswerth, dass auch der Ṛgveda in einem seiner späteren

stellung schlechterdings nicht ausweichen. Wir haben offenbar auf der einen Seite die unbeseelte, auf der andern die beseelte, lebendige Natur. Es fragt sich also: in welcher Weise sind die Himmelskörper als lebendige Wesen gedacht? Und hier greifen nun die Resultate unsrer vorausgegangenen Untersuchung über das Wesen der ersten Menschen, wie wir sie aus der Analyse jahvistischer Stücke erhalten haben, wunderbar in den Zusammenhang der Schöpfungsgeschichte von A ein und geben uns den erforderlichen Aufschluss für's Problem des vierten Tages. Wir haben uns ja überzeugt, dass der althebräische Mythus Sonne und Mond zur Personification für das erste Menschenpaar gemacht hat. Damit tritt das vierte Tagewerk, in dem nach dem Wortlaut des Verfassers der Grundschrift blosse Himmelsleuchten geschaffen werden, u. z. für das, was auf Erden und über der Erde lebt und webt, auf einmal in ein ganz neues Licht. Nicht leblose Körper, denen ein äusseres Gesetz eine Bewegung aufzwingt, sind die Creaturen des vierten Tages ursprünglich, auch nicht beseelte Geschöpfe, die auf der niedersten Stufe des Lebens stünden, sondern Urbilder und Anfänger der Menschheit; der himmlische Urmensch, angeschaut in den beiden grossen Lichtwesen des Himmels, eröffnet nach der mythischen Grundlage des Schöpfungsberichts die Reihe der lebenden Wesen, und wir stossen abermals auf einen Punkt, wo uns die durch A oder durch die alttestamentlich prophetische Anschauung am mythischen Stoff vorgenommene Umbildung deutlich entgegentritt[1]). Sehen wir von Letzterer noch einen Augenblick ab, so ist klar, dass durch unsere mythologische Analyse erst der vollständige Parallelismus zwischen dem ersten

---

Lieder (X, 97, 1) die Entstehung der Pflanzen oder Kräuter vor diejenige der Götter, der Bewohner der himmlischen Lichtwelt setzt: jâ oshadhîḥ pûrvâ ǵâtâ devebhjas trijugam̃ purâ. Vgl. Nirukta ed. Roth p. 140. R. Roth, über den Mythus von den fünf Menschengeschlechtern bei Hesiod und die indische Lehre von den vier Weltaltern S. 25 f.

1) Man beachte, wie auch im Avesta (Vend. 2, 131 und in einem späteren Zusatz zu dieser Stelle) eine Vermittlung zwischen der mythischen und der natürlichen Anschauung der Gestirne versucht wird, indem selbstgeschaffene Lichter (qadhâtaka raokâo) von creatürlichen, den Gesetzen der materiellen Welt unterworfenen (çtidhâtaka) unterschieden werden. Vgl. Spiegel, Avesta I, 77.

und zweiten Triduum herausgearbeitet wird. Wir mussten es ja aussprechen, dass die Reihenfolge der drei ersten Tagewerke, also der drei grossen Welträume und Wohnstätten für die beseelte Creatur, eine gewisse Degradation enthalte, dass der erste Weltraum, das Lichtreich, zugleich der höchste und edelste sei. Wir können hinzufügen, dass die gesammte arische und indogermanische Anschauung mit diesem Reich die Vorstellung des geistigen Seins oder wenigstens der feinsten und reinsten Materialität, daher auch der Unsterblichkeit und Seligkeit verknüpft hat, wodurch jener oberste Weltraum in einen entschiedenen Gegensatz zu den beiden unteren tritt, die eine Stätte der Veränderlichkeit und das Gebiet des groben, schweren Stoffes mit seinen gewaltsamen Processen sind [1]). Es genügt, in dieser Beziehung auf die Darstellung des Wesens der Götter, die jener höchsten Sphäre angehören, in den verschiedenen Mythologieen hinzuweisen [2]). Je mehr aber das himmlische Lichtreich durch die Vollkommenheit und Herrlichkeit seines Wesens die andern Weltgebiete überragt, desto mehr ist zu erwarten, dass auch die ihm eigenthümlichen Bewohner nach der mythischen Betrachtungsweise nicht eine untergeordnete, unvollkommene, sondern im Gegentheil die vollkommnste höchste Stufe unter den lebendigen Wesen einnehmen. Wenn der Mensch nun unter allen Umständen als die höchste einfache Form von Lebewesen angeschaut werden muss, so ergibt sich der Schritt, den die hebräische Mythologie gethan hat, fast mit Nothwendigkeit aus jener Dreiweltenidee heraus, dass nämlich die Gestirne personificirt und Sonne und Mond zu den beiden Urmenschen gestempelt wurden. Das führt uns freilich zur Erkenntniss, dass der Schöpfungsbericht von A die ursprüngliche mythische Weltanschauung gewissermassen umgekehrt hat. Von der mythischen Identification der ersten Menschen mit Sonne und Mond musste er nothgedrungen absehen, oder wohl richtiger gesagt: diese ursprüngliche Zusam-

---

1) Vgl. Ṛgv. IX, 113, 7—11 und viele andere Stellen des Veda. Das Avesta stellt den Lichthimmel als die geistige Welt der körperlichen gegenüber (manahjô aṅhus — açtvaṭ aṅhus) Jaç. 28, 2. 56, 10, 5. u. a.

2) Vgl. Il. 5, 341: οὐ γὰρ σῖτον ἔδουσ', οὐ πίνουσ' αἴθοπα οἶνον.
τοὔνεκ' ἀναίμονές εἰσι καὶ ἀθάνατοι καλέονται.

mengehörigkeit war dem religiösen Bewusstsein seiner Zeit schon mehr oder weniger entschwunden und entfremdet, nur das stund noch fest, dass den Himmelskörpern gerade der Platz gehört, den sie auch nach dem jetzigen Wortlaut noch einnehmen. Es blieb demnach nichts übrig, als den ersten Menschen da einzureihen, wo seine Nachkommen nach der physischen Wirklichkeit sich befinden, also auf dem Erdreich und somit im letzten Tagewerk. Damit trat der Mensch von selbst an den Schluss des Schöpfungswerks, Er, der doch nach früherer Anschauung an der Spitze der Reihe von lebenden Wesen hätte stehen sollen, und dem auch auf nichtmythischem Boden unbedingt die erste Stelle einzuräumen war. Das musste nothwendig zu einer Umkehrung der ganzen ursprünglichen Weltanschauung veranlassen. An die Stelle der uranocentrischen trat die geocentrische Vorstellung, d. h. mit dem Menschen wurde der Schwerpunkt der Welt aus dem Himmel auf die Erde verlegt, der himmlische Urmensch wurde für das nüchterne Bewusstsein der Offenbarungsreligion zum irdischen, und dem entsprechend gestaltete sich aus der zweimal in drei Stufen von oben nach unten führenden mythischen Anschauung eine aufsteigende Reihenfolge göttlicher Schöpfungswerke, die den Fortschritt vom Elementaren zum Organischen und zum Beseelten darstellt und in dem von der Erde genommenen, aber gottähnlichen Menschen als dem Mittelpunkt und Endzweck aller Creatur dem Gesammtwerk die Krone aufsetzt.

Wie sich diese Umbildung des Ursprünglichen im Verhältniss des ersten und vierten Tagewerks nach dem Obigen verräth, so nicht minder auch im Verhältniss des vierten und sechsten, und diess hätten wir in Kürze noch darzuthun. Die Art und Weise, wie A die Erschaffung des Menschen berichtet, trägt nämlich einen Gegensatz in sich, der so auffallend ist, dass man versucht sein könnte, von einem Widerspruch zu reden. Auf der einen Seite haben wir den Umstand, dass der Mensch mit der letzten Abtheilung der Thiere, den Landthieren, zusammen an Einem Tag erschaffen wird; auf der andern Seite vermissen wir jede directe Hinweisung darauf, dass der Mensch von der Erde genommen und darin eben mit den übrigen Geschöpfen des sechsten Tages verwandt sei; es wird vielmehr aus-

schliesslich sein gottebenbildliches, also überirdisches Wesen hervorgehoben. Man wird uns, wenn wir hierin etwas Auffallendes finden, vielleicht entgegenhalten: die irdisch-natürliche Entstehung und Organisation des Menschen sei ja damit schon angezeigt, dass der Mensch im Anschluss an die Thiere und an Einem Tag mit einem Theil derselben geschaffen worden sei, es habe darum eines ausdrücklichen Hinweises darauf neben der Bezeichnung jenes höheren Wesens gar nicht mehr bedurft. Wir können jedoch diesen Einwurf nicht gelten lassen. Wir finden die Nichterwähnung des irdischen Ursprungs des Menschen um so auffallender, je mehr dem Verfasser der Schöpfungsgeschichte bei den Thieren des fünften und sechsten Tages daran gelegen war, die Art und Weise ihrer Entstehung näher zu beschreiben. Ja, wenn wir diese genauer betrachten, so wird sich das Bedürfniss doppelt fühlbar machen, über den Hergang beim Menschen etwas Genaueres zu erfahren. Die Thatsache, dass Letzterer mit den Thieren zusammen erschaffen wird, muss ja den Schein erwecken, als habe es mit der natürlichen Entstehung des Menschen im Wesentlichen dieselbe Bewandtniss gehabt, wie bei den Thieren. Allein es leuchtet sofort ein, dass die wirkliche Meinung von A eine entgegengesetzte ist. Wie sind denn die Thiere in's Leben getreten? Vergleichen wir das jishrĕẕû hammajim shäräẕ näphäsh chajjâh v. 20 mit dem tôẕê' hâ'âräẕ näphäsh chajjâh v. 24. und beides mit dem tadhshê' hâ'âräẕ däshä' und vattôẕê' hâ'âräẕ däshä' v. 11. 12, so tritt uns unverkennbar die Anchauung entgegen, dass die Entstehung der Thiere wie die der Pflanzen auf einer Art Selbstthätigkeit der Elemente, dass wir so sagen einer generatio aequivoca beruht, zu der die leblose Natur durch das göttliche Schöpferwort erregt wird [1]).

---

1) Es ist pure Befangenheit und Missachtung des Zusammenhanges, wenn Keil meint: „die Behauptung, dass שֶׁרֶץ mit causativer Färbung zu fassen sei, ist irrig und hat in Exod 7, 28. Psalm 105, 30 keinen Halt." Einen derartigen Halt von aussen braucht es glücklicherweise gar nicht. S. Commentar zu Genesis S. 30. Wenn bei den Vögeln (וְעוֹף יְעוֹפֵף עַל־הָאָרֶץ) die nähere Causalität nicht angegeben wird, so hat diess seinen einfachen Grund in dem schon oben hervorgehobenen Umstand, dass es dem Hebräischen an einer besondern Bezeichnung für die Luft fehlt, die in den folgenden Worten (עַל־פְּנֵי רְקִיעַ הַשָּׁמָיִם) ebendesshalb umschrieben wird.

Es spielt hier offenbar abermals ein mythischer Zug herein, wornach sogar die im Wesentlichen als leblos betrachteten elementaren Stoffe, die in den drei ersten Tagewerken den eigentlichen Lebewesen der drei folgenden gegenübergestellt wurden, als eine Art selbstthätiger Principien erscheinen, und nur mittelst einer gewaltthätigen Umdeutung oder oberflächlichen Auffassung der genannten bestimmten und übereinstimmenden Ausdrücke kann man diese Vorstellung auf die Seite bringen. Dabei ist allerdings auch hier ein Stufengang in der Darstellung von A nicht zu übersehen, sofern die Entstehung der Pflanzen (v. 12) als reines Product der durch Gottes Wort hervorgerufenen erzeugenden Thätigkeit des Erdreichs erscheint, während bei der Schöpfung der Thiere neben der Selbstthätigkeit der Elemente die Thätigkeit Gottes noch besonders betont wird (vajjibhrâ' 'ălôhîm v. 21, vajja'aṣ 'ălôhîm v. 25). Es ist nun gewiss klar, dass die Vorstellung eines Erdproductes (tôẓê' hâ'âräẓ), die bei der Entstehung der am sechsten Tag geschaffenen Thiere obwaltet, auf die Erschaffung der Menschen keine Anwendung leidet, wie denn auch B in 2, 7 eine Selbstthätigkeit der Erde, mittelst der dieselbe den Menschen aus ihrem Schooss entlassen hätte, ausschliesst; und der zwischen der Erschaffung der Pflanzen und der Thiere aufgezeigte Unterschied weist selbst darauf hin, dass A den Hergang beim Menschen so gedacht haben muss, dass der Mensch ausschliesslich das Werk Gottes ist, nicht zum Theil das Product eines geheimnissvollen Zusammenwirkens der in der Erde ruhenden Kräfte. Allein je wichtiger dieser physische Unterschied zwischen dem Menschen und der Thierwelt und ihrer beiderseitigen Erschaffung ist, desto stärker vermissen wir im Schöpfungsbericht eine hierauf gehende Andeutung, zumal da die beiderlei Schöpfungen nicht einmal durch die Scheidewand eines besondern Tagewerks getrennt sind. Und so werden wir unvermeidlich zu unserer Ausgangsfrage zurückgetrieben: wie kommt es, dass A den Menschen mit den Thieren an Einem Tag erschaffen werden lässt und doch über seinen irdischen Ursprung keinerlei Aufschluss gibt? Unsere vorausgegangene Untersuchung aber setzt uns in der That in den Stand, diese Frage zu beantworten. Was einmal den Grund davon anbelangt, dass A die Menschen mit den Landthieren zusammen an ein und demselben sechsten

Tage geschaffen denkt, so ist dieser nach dem Gezeigten sicherlich nicht darin zu suchen, dass der Verfasser die Angehörigkeit des Menschen an die Erde und seine Verwandtschaft mit den Thieren premiren wollte. Wäre A daran gelegen gewesen, so hätte er gewiss es nicht unterlassen, wie bei den Thieren so auch bei dem Menschen genauer anzugeben, auf welche Weise der Hervorgang aus dem Stoff geschah. Der Grund dieser Unterlassung ist vielmehr in einer doppelten Gebundenheit von A zu erkennen: derselbe musste sich an das doppelte Schema der Dreiwelt und der Woche halten. Konnte er nun aus den naheliegenden oben berührten Gründen den Menschen nicht, wie diess die mythische Anschauung gethan, mit den Himmelskörpern zusammennehmen, so blieb ihm offenbar gar nichts anderes übrig, als ihn im letzten Tagwerk unterzubringen: in jedem andern Fall wäre das eine oder das andere Schema zerstört worden. Wenn aber A andererseits die Bildähnlichkeit des Menschen mit Gott (bĕẓalmênû kidhmûthênû v. 26) als einzige Wesensbestimmung geltend macht, so liegt der Grund hievon wiederum nicht ursprünglich in dem ethischen Moment, das freilich für das alttestamentliche Religionsbewusstsein das ausschliessliche ist, sondern vielmehr in einem mythologischen: der erste Mensch ist eben ursprünglich ein himmlisches Lichtwesen, wie wir sahen, er ist vermittelst einer Translocation dahin gekommen, wo wir ihn bei A finden, auf den Erdboden und an den Schluss der Schöpfung, und sein ursprüngliches himmlisches Wesen, sein göttlicher Glanz hat auch in dieser veränderten Stellung noch so sehr die Überhand, die Vorstellung des ersten Menschen ist auch für die prophetische Anschauung von A noch so unzertrennlich mit dem Moment der himmlischen Glorie verknüpft, dass der Schöpfungsbericht vermeidet, daneben über den irdischen Ursprung des Menschen etwas Bestimmtes zu sagen. Im Gegentheil beschränkt er sich darauf, den Gegensatz zwischen dem Menschen und der irdischen Natur in der Weise hervorzuheben, dass er die Herrschaft des Ersteren über die Natur und insonderheit über die Thierwelt als den specifischen Ausfluss seines gottähnlichen Wesens darstellt (v. 26. 28). Und wenn irgend etwas, so lässt gerade dieser Zug die zu Grund liegende mythische Anschauung noch deutlich hindurchblicken: den überwältigenden Einfluss der Sonne und des Mondes auf das

Leben der Thiere, wofern nicht die Sterne ursprünglich im Vergleich mit Sonne und Mond als die Thierwelt des Himmels angeschaut sind, wozu Gen. 2, 19. 20 führen wird. Man sieht hieraus, wie stark der hebräisch-arische Mythus, an den sich die Schöpfungsgeschichte der Grundschrift anschliesst, und den sie vom Standpunkt ihres ethischen und theistischen Glaubens aus umgebildet hat [1]), auch im Verhältniss des vierten und sechsten Tagewerks noch nachwirkt.

Kehren wir nach dieser Analyse des Schöpfungsberichts von A zu unsrer Frage betreffend das Wesen 'Âdhâm's zurück, so hat sich uns für die Lösung derselben nunmehr ein zuverlässiger Entscheid dargeboten: wir haben das erste Menschenpaar nach mythischer Anschauung unter den Bewohnern des Lichthimmels zu suchen, 'Âdhâm und sein Weib sind personificirte Himmelskörper. An was anders sollte aber dabei gedacht werden können, als an jenes „grosse" und an jenes „kleine Licht", von denen uns die Schöpfungsgeschichte sagt, an Sonne und Mond? Ja scheint es nicht fast, als hienge der Umstand, dass Sonne und Mond nicht mit Namen genannt werden (1, 16), mehr oder weniger ob auch unbewusst mit dem ursprünglichen mythischen Doppelsinn zusammen? [2]) So haben wir denn auf alle Fälle eine übereinstimmende, sichere Grundlage für die Erklärung des Weitern, was uns die Genesis über die ersten Menschen berichtet, gewonnen. Ehe wir jedoch hiezu übergehen, soll zum Behuf weiterer Prüfung und Begründung unseres Ergebnisses das Verhältniss der althebräischen Anschauung vom ersten Menschen zu dem, was das indische und eranische Alterthum in dieser Beziehung aufweist, noch einer kurzen Beleuchtung unterworfen werden.

Nach unsren bisherigen Wahrnehmungen und auf Grund

---

1) Es soll damit selbstverständlich nicht ausgeschlossen sein, dass der Verfasser der Grundschrift seinen Stoff im Wesentlichen schon in der Form überliefert bekommen hat, wie er ihn zur Darstellung bringt.

2) Tuch meint: „Geflissentlich vermeidet der Verfasser, die beiden Gestirne שֶׁמֶשׁ und יָרֵחַ zu nennen, und man muss nach der Analogie der übrigen Schöpfungswerke schliessen, dass Gott erst später die Namen derselben aussprechen sollte, was der Verfasser übergeht, sicher ohne Absicht." Genesis S. 20. 21.



der schon gewonnenen Überzeugung von dem sanskritisch-arischen Ursprung der hebräischen Mythologie richtet sich unser Augenmerk zuerst auf die Sanskritliteratur der alten Inder, auf den Veda vor allem. Es fragt sich, ob dieser eine Parallele zum 'Âdhâm der Bibel, einen analogen Mythus vom ersten Menschen hat, oder nicht? Hier muss uns zunächst die mythische Gestalt des Jama beschäftigen, in dem Roth den ersten Menschen entdeckt hat, während Max Müller diess bestreitet [1]. Angesichts unserer obigen Erklärung des Urmenschen nach hebräischer Tradition dürfte für uns diese Controverse leicht hinfällig werden. Gehen wir, um uns hievon zu überzeugen, von der Auseinandersetzung Müllers aus. Mit Roth stimmt dieser in der Etymologie des Namens Jama überein, Jama bedeutet „Zwilling" und ist mit dem lateinischen geminus verwandt. Sollte diess rein sprachlich nicht mit völliger Evidenz nachgewiesen werden können [2], so würden doch die mancherlei mit dem Worte jama bezeichneten mythischen Vorstellungen, die durchweg ein Doppeltes, ein paarweise Vorhandenes enthalten, einen Zweifel an jener Deutung ungerechtfertigt erscheinen lassen. So treten als Jamau (Zwillingsbrüder) auf die Açvin, die Götter des Zwielichts, denen eine ganze Reihe analoger Naturerscheinungen entspricht [3]. In der Dualform Jamjâ erscheinen Tag und Nacht

---

1) Roth, die Sage von Dshemschid in Zeitschr. d. d. morg. Ges. IV, 417—431. s. S. 425 ff. M. Müller, Wissensch. der Sprache II, 467—474. s. S. 478.

2) Roth hat bemerkt, dass die Ableitung von $\sqrt{}$jam = bändigen, beherrschen, wie sie die Brâhmaṇaliteratur gibt (cf. Çatap. Br. VII, 2, 1, 10), wohl auf den Gott des indischen Mittelalters, desto weniger aber auf den milden König der Seligen im Himmel, als welchen die Veden den Jama darstellen, passe. A. a. O. S. 425 f. Nichts destoweniger scheint mir die Bezeichnung Jama's als des saṁgamano ǵanânâm (vgl. 'Αγεσίλαος = Hades bei Äschylus Welcker, griech. Götterlehre II, 482.) Ṛgv. X, 14, 1 darauf hinzudeuten, dass schon die vedischen Dichter allerdings den Namen Jama mit jam im obigen Sinn combinirten und an einen, der die Menschen „zusammenbringt" und „beisammen erhält" dachten, was ja nicht nothwendig den Beigeschmack der grassen späteren Mythologie haben muss. Trotzdem halte ich die Bedeutung „Zwilling" gleichfalls für die ursprüngliche, wie das Weitere ergeben wird. Gar nicht in Betracht kommen kann natürlich die Etymologie in Taitt. Saṁh. II, 1, 4, 3 (von $\sqrt{}$ ju).

3) Ṛgv. X, 8, 4. III, 39, 3.

als Zwillingsschwestern [1]). Aber auch ein aus Bruder und Schwester bestehendes Zwillingspaar, ersterer Jama, letztere Jamî genannt, kommt vor (Ṛgv. X, 10, 7. 8. 14.) [2]). Ob M. Müller Recht hat, oder nicht, wenn er hier Jama auf den Tag, Jamî auf die Nacht deutet [3]), jedenfalls liegt in diesem Gegensatz eines Paares ein bemerkenswerther authentischer Beleg für die angenommene Erklärung des Namens. Wenn aber in die-

---

1) Ṛgv. III, 55. 11. V, 47, 5.

2) Vgl. dazu den Itihâsa in Nir. 12, 10. 11, der Ṛgv. X, 17, 1. 2 beleuchtet, und die Bṛhaddevatâ Çaunaka's zu Ṛgv. VII, 72, 2. Jama und Jamî sind danach Kinder der Saraṇjû, die sie dem Vivasvant gebar.

3) Die Geschichte Ṛgv. X, 17, 1. 2 ist verschieden gedeutet worden. S. Roth a. a. O. S. 425. Kuhn, Zeitschrift f. vgl. Sprachforschung I, 441 ff. M. Müller a. a. O. S. 445 f. Ich verstehe den Mythus in der Fassung des Nirukta folgendermassen. Tvashṭâr der Gott des Himmels (der Bildner der verschiedenartigen himmlischen Phänomene) vermählt seine Tochter Saraṇjû, die Morgenröthe, mit dem Gott des aufleuchtenden Tags Vivasvant. Aus dieser Verbindung entsteht Jama und Jamî d. h. der Wechsel von Tag und Nacht, der Uebergang von der Nacht zum Tag. Sofort verschwindet aber Saraṇjû, sie enteilt in Gestalt einer Stute. Damit ist nur im Bild ausgesagt, was im Wegeilen schon enthalten ist: Saraṇjû wird als Pferd dargestellt, weil dasselbe eben açva der „Renner" ist. Vivasvant verwandelt sich gleichfalls in einen Renner und eilt ihr nach. Sie verbinden sich abermals, und es entstehen die Açvin. Das will heissen: der Gott des aufleuchtenden Tages verbindet sich nicht blos mit der Morgenröthe, sondern, nachdem er ihr an's andere Ende des Himmels nachgerannt ist, auch mit ihrer Doppelgängerin, der Abendröthe; wie Morgens der Uebergang von Nacht zu Tag, so ist Abends der Uebergang von Tag zu Nacht die Folge jener Verbindung. Die Saraṇjû lässt aber bei ihrem Entweichen ein Ebenbild zurück, mit dem Vivasvant den Manu erzeugt. Damit beschreibt der Mythus, wie es scheint, den Uebergang des Morgenroths in den güldenen Glanz, der dem Aufsteigen des Sonnenballs unmittelbar vorhergeht. Die aufgehende Sonne heisst Manu, nicht weil sie die den Himmel „durchmessende" (man = mâ messen) ist, vgl. a. A. Weber, ind. Stud. I, 194. —, sondern als die kräftig hervorstrahlende. $\sqrt{}$man muss ursprünglich den Sinn einer kraftvollen, von innen nach aussen gehenden Bewegung gehabt haben, wie diess besonders das homerische μένος an die Hand gibt. Die Vorgänge im Gemüth und Denken sind eben gleichfalls als solche Bewegungen gedacht werden. Vgl. manju, mainju (Lassen, ind. Alterthumsk. I, 633.) μαίνομαι, minnen. $\sqrt{}$ man ist sichtlich mit mâ = machen, schaffen verwandt (cf. ΜΑΩ, μέμαα). — Sonne hat in Kuhn, Zeitschr. f. vgl. Sprachf. XV, 113 Jama und Jamî auf Sonne und Mond gedeutet.

sem Fall das eine Glied eines Paares „Zwilling“ genannt wird, so zeigt uns ein anderes Beispiel, dass Jama auch ein einzelnes Wesen an und für sich, sofern es eine Dualität in sich befasst, bezeichnen kann; wir finden im Veda einen „Zwilling“, der lediglich mit Beziehung auf seine eigenthümliche Doppelerscheinung oder doppelte Function so genannt ist. Hieher gehört Ṛgv. I, 66, 4 (vgl. Nir. 10, 21):

Seneva sṛshṭâmaṁ dadhâtj astur na didjut tveshapratîkâ
jamo ha ǵâto jamo ǵanitvaṁ ǵârah kanînâṁ patir ǵanînâm.
Wie ein losgelass'nes Heer so stürmt er, wie der flammenspitzge Pfeil des Schützen;
Jama ist — und Jama wird geboren, er der Mädchen liebt, Gemahl der Weiber.

Es kann sich hier fragen, ob wir das doppelte jama als Eigennamen oder als Appellativ zu fassen haben. M. Müller nimmt das Letztere an und übersetzt daher: „ein Zwilling ist geboren, ein anderer Zwilling wird geboren werden“ [1]). Ich betrachte Jama als Namen; allein wie wir uns auch zu dieser Frage stellen, der mythische Sinn und Zusammenhang der Stelle bleibt derselbe, und wir werden uns in dieser Hinsicht der Deutung jenes Gelehrten unbedenklich anschliessen können. Derselbe hat nämlich an der Hand von andern Stellen, in denen „der Buhle der Mädchen“ oder einfach „der Buhle“ und „der Gatte der Weiber“ vorkommt [2]), nachgewiesen, dass beides eine Bezeichnung des Sonnengottes ist, der ebensowohl die Morgenröthen (Mädchen), als die Abendröthen (Weiber) minnt, woraus sich der folgende Sinn für obigen Vers ergibt: „Jama ist geboren (die aufsteigende Sonne), Jama wird geboren werden (die niedergehende Sonne), der Liebhaber der Mädchen (der junge Sonnengott)“, der Gatte der Weiber (der alte Sonnengott). Hienach hat der Mythus des Veda die Sonne als einerseits aufgehende, andrerseits untergehende an und für sich den „Zwilling“ genannt. Diese jedenfalls sehr alterthümliche Vorstellung wirft nun aber ein Licht auf eine in dem etwas späteren zehnten Buch des Ṛgveda wiederholt auftauchende und genau gezeichnete Gestalt, die gleichfalls den Namen Jama

1) Wissensch. d. Spr. II, 471.
2) Ṛgv. I, 152, 4. 92, 11. VII, 9, 1. (cf. I, 163, 8. II, 15, 7) IX, 86, 28.

führt [1]). Hier erscheint nämlich Jama als ein Sterblicher u. z. als der Erstling der Entschlafenen: der hinübergegangen ist die mächtigen Abhänge entlang und vielen (τοῖς πολλοῖς) den Weg gezeigt hat [2]). Als solcher tritt er in Eine Linie mit dem Menschen; auf dem von ihm entdeckten und zuerst beschrittenen Weg in's Jenseits sind die Väter der Vorzeit ihm gefolgt, und denselben Pfad wandeln auch die Neugebornen, jeder in seiner Weise [3]). Diese Gleichheit des Todeslooses schliesst aber nicht aus, dass Jama den andern Sterblichen an Würde und Macht überlegen ist: er ist der Gott der Abgeschiedenen, der die Menschen im Jenseits versammelt (saṁgamano ǵanânâm) und zusammen mit Varuṇa sie als König beherrscht [4]); ja er wird selber geradezu Mṛtju d. i. der Tod genannt [5]). Damit stimmt denn nun weiterhin, dass der Veda den sterblichen Jama nicht im Tode lässt, sondern ihm die Auffindung des Wegs zu einer βασιλεία ἀσάλευτος [6]), zu einem Reich der Unsterblichkeit und seliger Genüge zuschreibt; dahin sollen auch diejenigen Menschen gelangen, die ihm im Tode nachfolgen, um sich in Gemeinschaft mit ihm und Varuṇa zu freuen [7]). Der oberste Himmel oder auch das Adytum und die Mitte des Himmels wird jener Ort genannt [8]). Es ist auch von einem unsterblichen Sohne Jama's die Rede [9]). Halten wir diese verschiedenen Züge zusammen, so finden wir auch in dieser Gestalt eine charakteristische Doppelseitigkeit. Jama ist der erste Verstorbene, als solcher aber auch wieder der erste Auferstandene: ein Zwillingswesen in der gezeigten Weise abermals. Es fragt sich nun: auf was haben wir dasselbe zu deuten? Sofern es sich hier um den Nachweis einer

1) Vgl. besonders Yama and the doctrine of a future life by Muir in Journal of the R. As. Soc. new ser. I, 287 ss.

2) Ṛgv. X, 14, 1. Vgl. Ath. V. XVIII, 3, 13. jo mamâra prathamo martjânâṁ jaḥ prejâja prathamo lokam etam.

3) Ṛgv. X, 14, 2.

4) Ṛgv. X, 14, 1. 7. 16, 9. Taitt. S. V, 1, 8, 2.

5) Ṛgv. X, 165, 4.

6) Ṛgv. X, 14, 2. naishâ gavjûtir apabhartavâ u.

7) Ṛgv. X, 14, 7.

8) Ṛgv. X, 14, 8 parame vjoman. IX, 113, 8 jatrâvarodhanaṁ divaḥ. X, 15, 14 madhje divaḥ.

9) Ṛgv. I, 83, 5.

zu Grund liegenden Naturanschauung handelt, werden wir der Auffassung M. Müllers gegen Roth beitreten müssen. Während der Letztere (von der oben angeführten Stelle aus Ṛgv. X, 17) das Wesen und die Entstehung Jama's, den er mit dem Bruder der Jamî identificirt, mit dem Vorgang des Gewitters in Verbindung setzt, ohne aber damit eine klare Vorstellung im Einzelnen zu gewinnen, hat Müller im König Jama die untergehende Sonne gefunden. „Wie der Osten den Denkern der Urzeit die Lebensquelle war, so erschien ihnen der Westen als Nirṛti, als exodus, als das Land des Todes. Die Sonne als täglich untergehend oder sterbend gedacht, hatte zuerst diesen Lebenspfad vom Osten nach Westen betreten, — sie als die erste Sterbliche, als die erste, welche uns auf den Weg weisen soll, wann unsre Bahn durchlaufen ist und unsere Sonne im fernen Westen untersinkt. Dorthin folgten die Väter dem Yama, dort sitzen sie selig bei ihm, und dorthin sollen auch wir wandeln, wenn seine Boten uns aufgefunden haben. — — Diese Andeutungen genügen, um zu zeigen, dass der Charakter Yama's, wie wir ihn im letzten Buch des Ṛgveda finden, sich sehr wohl aus der untergehenden Sonne entwickeln und erklären lässt, indem diese als ein Führer des Menschengeschlechts, als selbststerblich, doch als König, als der Beherrscher der Verstorbenen, als mit den Vätern zusammen angebetet und als der erste Zeuge einer Unsterblichkeit personificirt wurde, welche die Väter in ähnlicher Weise, wie die Götter selbst, geniessen sollen. Dass der König der Abgeschiedenen allmählich den Charakter eines Todesgottes annehmen konnte, bedarf keiner Erklärung" [1]). Ich erkläre mich mit dieser Deutung Jama's auf die Sonne im Wesentlichen einverstanden und bemerke, dass auch Roth den Vater Jama's, Vivasvant, nicht mehr wie a. a. O. als „das Licht der Himmelshöhe" fasst, sondern als „Gott des aufgehenden Tageslichts, der Morgensonne" [2]). Müller bleibt dagegen, wie ich glaube, auf halbem Wege stehen, wenn er ausschliesslich die untergehende Sonne als das dem Jama entsprechende Naturphänomen betrachtet. Jama ist allerdings der Eine Sonnengott, der als dem Wechsel

1) Wissensch. d. Sprache. II, 472—474.

2) S. Böhtlingk-Roth S. W. s. v. vivasvant. cf. Ṛgv. X, 17, 1. 14, 5.

von Licht und Finsterniss unterworfen gedacht ist, aber dieser Wechsel ist eben nach unsrer obigen Darlegung nicht einseitig als ein blosser Untergang, als ein blosses Hinsterben gefasst, vielmehr liegt auf dem correlaten positiven Moment der Erlangung der Unsterblichkeit, des Eingangs in den Himmel ein ebenso starker Nachdruck, und diess führt unweigerlich zur Annahme, dass Jama die Sonne als einerseits untergehende, andrerseits aufgehende bezeichnet, wie diess ja auch in der Stelle Ṛgv. I, 66, 4 deutlich genug ausgedrückt war. Dass die Wahrnehmung dieser täglich sich aufdrängenden Dualität im Wesen oder Schicksal der Sonne auf primitivster Stufe schon die Bildung eines Mythus anregen musste, leuchtet ein, und irre ich nicht, so liess sich Müller bewusst oder unbewusst durch die Vorstellung der Unterwelt als des Wohnsitzes Jama's bei der untergehenden Sonne festhalten, während doch zugestandenermassen gerade jene Vorstellung erst später ausgebildet worden ist. Nicht in der Unterwelt haben wir das selige Herrschaftsgebiet Jama's nach der alten Anschauung zu suchen, sondern, wie schon gezeigt, in den lichten Höhen des Himmels, dort, wohin wir die Sonne täglich aufs Neue aus der dunkeln Tiefe sich erheben sehen. Darum ist auch der sehnsuchtsvolle Blick des Frommen dahin gerichtet, wo die Sonne culminirt (bradhnasja vishṭap Ṛgv. IX, 113, 10) [1]), und der Weg zu diesem Ziel kann kein anderer sein, als derjenige, den die aufgehende, auferstehende und auflebende Sonne selbst durchmisst [2]).

Wir erhalten einen indirecten, aber vielleicht um so schlagenderen Beweis für diese Auffassung des Jamamythus aus demselben Liede des Ṛgveda, dessen zwei erste Verse uns von der Jamamutter Saraṇjû berichten (X, 17, 1. 2.). Es ist weiter oben aus Anlass einer andern Stelle die Deutung mitgetheilt worden, die Jâska im Nirukta zu diesem merkwürdigen Passus gibt; es soll nunmehr der Inhalt dieser Verse selbst folgen. Sie besagen Folgendes:

---

1. Vgl. Ṛgv. I, 105, 9: amî je sapta raçmajas tatrâ me nâbhir âtatâ (hiezu v. 10. amî je pankokshaṇo madhje tasthur maho divaḥ). Ath. V. VII, 80, 1: nâkasja pṛshṭhe sam ishâ madema. Ṛgv. I, 154, 1: tadasja prijam abhi pâtho açjâm naro jatra devajavo madanti vgl. mit III, 55, 10.

2) Ein Licht wirft auch das Avesta auf diesen Gegenstand in Jt. 15, 53, 55.

„Tvashṭaṛ macht seiner Tochter Hochzeit, heisst es: da kommt die ganze Welt zusammen; aber mit ihrer Trauung ist die Mutter Jama's, des mächtigen Vivasvant Gattin, auch entschwunden: sie verbargen die Unsterbliche vor den Sterblichen. Nachdem sie eine Gleiche geschaffen, gaben sie diese dem Vivasvant; und damals geschah es, dass sie die beiden Açvin trug, es liess die beiden als ein Paar zurück — Saraṇjû".

Ich gestehe, dass es mir bei einer unbefangenen Betrachtung dieser Stelle nicht recht gelingen will, schon ganz den Mythus herauszufinden, den Jâska und später Çaunaka zur Erklärung geben. Es scheint mir eine einfachere Interpretation einen vollkommen befriedigenden Sinn zu geben. Ich erkenne in der Vermählung des Vivasvant mit der Saraṇjû [1]) die Verbindung der Morgenröthe mit dem aufleuchtenden Tag. Saraṇjû verschwindet bei ihrer Vermählung, weil die Morgenröthe in demselben Augenblick, wo der volle Tag anbricht, vergeht. Die Götter verbergen sie, wie Artemis die Iphigeneia in das Dunkel der Nacht flüchtet. An ihre Stelle tritt eine andere, ihr Ebenbild: am ungezwungensten doch wohl in der Abendröthe zu suchen, dem Wiederschein der Morgenröthe. Wie die Morgenröthe, so verbindet sich auch die Abendröthe mit Vivasvant, der in diesem Fall als das letzte Aufleuchten des Tages zu betrachten ist. Beide Frauen Vivasvant's haben Nachkommenschaft. Die erste ist Mutter des Jama, d. h. der Gott der aufgehenden und niedergehenden Sonne, die zweite gebiert das Paar der Açvin, der Götter des Zwielichts, der Morgen- und Abenddämmerung. Es bedarf kaum des Hinweises, dass in der That die Vorstellung der auf- und niedergehenden Sonne einerseits und die der Götter des Zwielichts andrerseits klar und natürlich correspondiren. Dass aber nach dieser Fassung der Name Saraṇjû in v. 2. zunächst die Abendröthe bezeichnet, hat um so weniger ein Bedenken gegen sich, als dieselbe ja eine savarṇâ und nach sonstiger Anschauung mit der Morgenröthe ein und dasselbe Wesen ist. Die ganze Stelle scheint mir zudem einen änigmatischen Charakter zu haben. In der gezeigten Weise finden wir nun aber in dem hier erwähnten Jama nicht eine Personification des Tags, welcher

1) Dass diese die Tochter Tvashtar's ist, unterliegt keinem Zweifel.

Jamî als die Nacht hinzuzudenken wäre, sondern wir haben denselben Jama vor uns, von dem wir zuletzt handelten, den Gott der aufgehenden und niedergehenden Sonne, eine Gestalt, die keiner Ergänzung bedarf, um „Zwilling" genannt werden zu können [1]). Um so mehr wird es uns begreiflich erscheinen, warum die Tradition in dem genannten Liede an die zwei ersten Verse vier weitere Verse anreiht, die zwar auf den Gott Pûshan, eine bekannte Form des Sonnengottes, sich beziehen, von diesem aber etwas aussagen, was sonst als charakteristischer Zug Jama's des Gottes der Seligen auftritt. Die Stelle scheint bedeutsam genug, um im Wortlaut angeführt zu werden:

Pûshâ tvetaç k̓jâvajatu pra vidvân anashṭapaçur bhuvanasja gopâḥ
sa tvaitebhjaḥ pari dadat pitṛbhjo 'gnir devebhjaḥ suvidatrijebhjaḥ.
Âjur viçvâjuḥ pari pâsati tvâ pûshâ tvâ pâtu prapathe purastât
jatrâsate sukṛto jatra te jajus tatra tvâ devaḥ savitâ dadhâtu.
Pûshemâ âçâ anu veda sarvâḥ so asmâñ abhajatamena neshat
svastidâ âghṛṇiḥ sarvavîro 'prajuk̓k̓han pura etu praǵânan.
Prapathe pathâm aǵanishṭa pûshâ prapathe divaḥ prapathe pṛthivjâḥ
ubhe ab̓hi prijatame sadhasthe â k̓a parâ k̓a k̓arati praǵânan.

Pûshan der Weise führe dich von hinnen, der Hirt der Wesen, der kein Stück verlieret,
Er mög dich diesen Vätern übergeben, der Agni [2]) dich den willkommfrohen Göttern!
Der weltbekannte Âju woll dich schützen, Pûshan sei Vorhut dir auf weiter Reise,
Da wo die Frommen sind, wohin sie giengen, dahin mög dich Gott Savitar versetzen!
Pûshan kennt alle diese Weltenräume, Er woll uns frei von aller Furcht geleiten,

---

1) Dazu passt offenbar auch die Einzahl „Jamasja" mâtâ v. 1. am besten.

2) Ein allgemeinerer Name für Pûshan.

3) Âju und Savitar sind hier gleichfalls Bezeichnungen Pûshan's. Vgl. zu Ersterem Böhtlingk-Roth. S. W. s. v. âju.

Der glüh'nde Hort des Heils, der Männer Allgott, gar sorgsam schreite er voran, der Kund'ge!
Der Pfade fernster ist die Heimat Pûshan's, der ferne Himmelspfad, der Weg zur Erde.
Zu beiden Stätten, die ihm lieb und werth sind, geht Pûshan hin und her des Wandels kundig.

Wir bedürften der Belehrung Sâjaṇa's nicht, dass diese vier Verse beim Sterben einer Person, die eine religiöse Weihe empfangen hat, zu recitiren seien (dîkshitamaraṇe çaṁsantjâḥ), um zu erkennen, dass wir hier ein Sterbelied vor uns haben. Ebenso einleuchtend ist, dass in dieser Stelle Pûshan ganz auf dieselbe Weise als ψυχοπομπός erscheint, wie sonst Jama. Ebendamit erhalten wir aber eine nachdrückliche Bestätigung unserer Auffassung von Jama: denn wenn wir in diesem eine Personification der auf- und niedergehenden Sonne erkannt haben, so begreift es sich ja vollkommen, wie gerade Pûshan, der Sonnengott, als Doppelgänger Jama's angeschaut werden konnte [1]). Dabei mag v. 6, der den doppelten Weg des Gottes, den zum Himmel und den zur Erde hervorhebt, besonders beachtet werden: er zeigt, was wir weiter oben entwickelt haben, dass der Untergang der Sonne der eine, ihr Aufgang der andere Theil des Weges ist, den der Gott die Abgeschiedenen zum Reich der Seligkeit führt.

Nach all diesem dürfte es nachgerade schwer halten, den „solaren“ Charakter der Gestalt Jama's zu leugnen, und M. Müller wird Recht behalten müssen, wenn er gerade diesen nachzuweisen versucht hat. Wenn derselbe Gelehrte nun aber andrerseits in Abrede zieht, dass mit dem vedischen Jama zugleich die Idee des ersten Menschen sich verbunden habe, was Roth behauptet [2]), so werden wir ihm hierin kaum beistimmen können. Es ist allerdings zuzugeben, dass diese Vorstellung im Veda nicht völlig ausgebildet und auf einen ganz bestimmten Ausdruck ge-

1) Vgl. die Vorstellung, dass die Väter der Vorzeit als geistige Wesen die Sonne umschweben, ihren Hofstaat bilden und sie beschützen: sahasranîthâḥ kavajo je gopâjanti sûrjam Ṛgv. X, 151, 5.

2) Vgl. auch Spiegel, eran. Alterthsk. I, 439: „Wir dürfen es als ziemlich ausgemacht ansehen, dass Jama bei den Indern als der erste Mensch angesehen wurde und damit zugleich als der erste Sterbliche.“ Der Ideengang ist freilich der umgekehrte.



bracht ist. Daran zwar, dass Jama überhaupt menschliches Wesen hat, kann nicht gezweifelt werden: wird er doch mit den Vätern den Añgiras, Bhṛgu u. s. w. in einer Weise zusammengestellt, die ihn als einen ihresgleichen erscheinen lässt [1]). Wie aber die Pitaras die Geister der verstorbenen, seligen Menschen sind, so heissen auch die Añgiras „Väter der Menschen" [2]), und in demselben Sinn haben wir's zu nehmen, wenn Jama selber „Vater" genannt wird [3]). Damit stimmt auch, dass in späteren vedischen Texten der Vater Jama's Vivasvant als Stammvater des Menschengeschlechts durch diesen bezeichnet wird [4]). Mit diesen und ähnlichen Thatsachen dürfte doch mindestens so viel nachgewiesen sein, dass mit der ursprünglichen Jamagestalt die Vorstellung des ersten Menschen mehr oder weniger klar sich verknüpfen, dass Jama wenn nicht der Urmensch, so doch eine hervorragende Auffassung desselben werden musste. Aus der Anschauung des Untergangs der Sonne legte sich von selbst die Parallele des menschlichen Todes nahe, die Sonne wurde selbst zum Sterblichen (martja), und damit zum himmlischen Gegenbild des sterblichen Menschen, das als solches zugleich zeitlich angeschaut an die Spitze der Entwicklung trat, wie dann andrerseits das correspondirende Phänomen der aufgehenden Sonne zum mythischen Typus der Auferstehung der Verstorbenen wurde. Wenn aber Müller sich daran aufhält, dass die vedischen Dichter Jama nicht den Erstgebornen der Menschen heissen [5]), so dürfte schwer zu sagen sein, ob er denn damit so wesentlich anders charakterisirt würde, als durch die Vorstellung des Erstverstorbenen? Fordern sich denn diese beiden Vorstellungen nicht mehr oder weniger auf mythischem Boden [6]). Die ganze Opposition Müller's scheint eben wesentlich darin begründet zu sein, dass er den fraglichen ersten Men-

1) Vgl. besonders das grosse Todtenlied Ṛgv. X, 14. (v. 3—6.)

2) Ṛgv. I, 62, 2 naḥ pûrve pitaraḥ—añgiraso.

3) Ṛgv. X, 135, 1.

4) Taitt. S. VI, 5, 6, 2. tato vivasvân âditjo' ǵâjata tasja vâ ijaṁ praǵâ jan manushjâḥ. Çatp. Br. III, 1, 3, 4. cf. Böhtlingk-Roth s. v. vivasvant. Die Nighaṇṭu geben vivasvantas als synonym mit manushjâs an 2, 3. Roth Jâska's Nirukta S. 11.

5) A. a. O. S. 478.

6) Mit Gen. 4 kann man offenbar dagegen nicht argumentiren wollen.

schen im Sinn des biblischen Urmenschen fasst und in Jama mit Recht einen solchen 'Âdhâm nicht finden kann, der ein reiner empirischer Mensch und in buchstäblichem Sinn der Vater der Menschheit wäre, wie diess die gewöhnliche Auffassung ist. Jama ist vielmehr von Natur ein göttliches Wesen, ebenso göttlicher Art, wie Varuṇa, und darin gerade ist der Grund zu suchen, warum der Veda in seiner Vermenschlichung nicht recht vorangeht. Allein weit entfernt, hierin einen specifischen Unterschied zwischen Jama und dem biblischen Urmenschen zu finden, haben wir vielmehr auf Grund unserer vorausgegangenen biblischen Untersuchung zu constatiren, dass dem 'Âdhâm des alten Testaments, der in der Betrachtung des prophetischen Erzählers allerdings als reiner Mensch, Staub vom Staube erscheint, ein und dieselbe mythische Anschauung: die der Sonne zu Grund liegt, wie dem Jama des vedischen Volkes [1]). Wir haben somit hier eine wichtige sachliche Übereinstimmung zwischen dem Glauben des indischen und des hebräischen Sanskritvolkes entdeckt, und es kann als bewiesene Thatsache gelten, dass die alten Hebräer wie die arischen Inder, ihre Vorstellung vom Urmenschen aus der Anschauung der Sonne sich gebildet haben, so freilich, dass die beiderseitigen Mythen eigenthümlich angelegt sind und sich frei und und originell entwickelten.

In der späteren, classischen Mythologie der sanskritischen Inder hat bekanntlich eine andere Darstellung des Urmenschen, die gleichfalls aus dem vedischen Alterthum stammt, den Jama verdrängt. Manu, dessen Name schon „Mensch“ bedeutet, ist hier der erste Mensch; Jama dagegen ist zum Gott der Unterwelt herabgesunken. Dass wir in Manu „einen zweiten Ansatz zur Bildung einer andern Seite desselben Mythus“ haben, wie Roth annimmt, wird zuzugeben sein, nur werden wir bei der Art, wie dieser Forscher näher das Verhältniss der beiden mythischen Gestalten bestimmt, kaum stehen bleiben können. Er betrachtet Jama im Verein mit Jamî als die urbildliche Bezeichnung des physischen, Manu als diejenige des geistigen Wesens des Menschen: „In Jama und Jamî tritt, wie schon die Zusammenstellung zeigt,

1) Vgl. besonders das über die Erschaffung des Weibes Ausgeführte, wo 'Âdhâm als Personification der untergehenden und aufgehenden Sonne aufs Unzweideutigste zu erkennen war.

der Begriff hervor, dass sie die Stammeltern des Menschengeschlechts, die ersten einer Art sind, berufen, dieselbe fortzupflanzen. — Manu aber, d. h. der Verständige oder schlechtweg der Mensch ist das Vorbild des vernunftbegabten Menschen, in den Veden häufig der Vater Manu genannt, aber ohne die näheren Züge einer mythischen Personification, ohne Abstammung, Attribute u. s. w. Er stellt den verständigen Mann dar, welcher auf Erden sich einzurichten und insbesondere zu den Göttern in das rechte Verhältniss sich zu stellen weiss; er entzündet das Feuer des Altars (I, 8, 1, 19), weiss göttliche Heilmittel zu erlangen (II, 4, 1, 13.) und ähnliche Wohlthaten seinen Nachkommen zu hinterlassen"[1]). So sinnig und naheliegend dieses Verhältniss der Ergänzung in den beiden Vorstellungen des Urmenschen ist, so dürfte doch dasselbe ursprünglich nicht stattgefunden haben. Was vor allem das Paar Jama und Jamî betrifft, so können wir uns zwar der Annahme, dass wir darin den Typus des ersten Menschenpaars zu erblicken haben, anschliessen[2]). Denn dass Jama, der Bruder der Jamî, identisch ist mit Jama, dem Gott der Verstorbenen, also dem Urmenschen, darauf deutet allerdings Ṛgv. X, 10, 3 hin, wenn der erstere der „Einzige (d. h. einzigartige) Sterbliche" genannt wird. Dass aber dieses Paar Jama und Jamî zur Darstellung des ersten Menschenpaars, Mann und Frau, sich nicht geeignet haben soll, weil beide ja in geschwisterlichem Zwillingsverhältniss stehen, und das einzige Stück des Ṛgveda, in dem sie auftreten, vielmehr an ihrem Verhältniss zeigt, dass die geschlechtliche Verbindung von Geschwistern etwas Unstatthaftes sei[3]), das lässt sich um so weniger behaupten, als es bekanntlich in der Mythologie eine ganz gewöhnliche Erscheinung ist, dass unter den Göttern oder götterartigen Wesen Geschwisterehen stattfinden; und wir werden daher Roth beipflichten können, wenn er in der Auffassung und Anwendung des Jama-Jamî-Mythus Ṛgv. X, 10 eine spätere Umdeutung findet[4]). Allein angenommen, wir haben damit das

1) A. a. O. S. 430.

2) Vgl. dagegen M. Müller a. a. O. S. 478. Jamî verhält sich doch wohl ebenso zu Jama, wie Manâvî zu Manu?

3) Ṛgv. X, 10, 12 pâpam âhur jaḥ svasâraṁ nigakkhât.

4) Roth a. a. O. S. 426.

Richtige getroffen, so erhalten wir doch mit Jama—Jamî offenbar nicht einfach den Begriff eines geschlechtlich verbundenen Paares, also die Grundidee der beiden Erzeuger des Menschengeschlechts, vielmehr ist für Jama dieselbe Grundanschauung festzuhalten, die sich aus dem übrigen Zusammenhang seines Mythus ergeben hat, wornach wir in ihm eine bestimmte Auffassung und Personification der Sonne zu erkennen haben. Nur von hier aus wird sich also das ursprüngliche Verhältniss von Jama und Manu eruiren lassen. Sodann kann uns aber auch die Deutung von Manu so lange nicht befriedigen, als nicht seine natürliche Wurzel so gut wie die jedes andern Mythus aufgezeigt und das Ganze daraus erklärt oder damit in Einklang gebracht ist. Fassen wir diese Aufgabe in's Auge, so erhalten wir zunächst nur eine weitere Bestätigung dessen, was wir über Jama ausgeführt haben. Wir haben schon oben darauf hingewiesen, dass in Manu gleichfalls eine mythische Bezeichnung der Sonne enthalten ist. Das Gestirn des Tages hat seinen mythischen Namen von der Wurzel man erhalten und wird damit als ein kraftvoll sich äusserndes charakterisirt. Diese Vorstellung einer heftigen, von innen nach aussen gehenden Bewegung, wie sie in √ man (s. oben) enthalten ist, konnte nicht blos physisch, sondern auch geistig gefasst werden. Im ersteren Sinn wurde sie auf die Lichterscheinung der Sonne angewendet wegen des gewaltigen Hervorbrechens ihres Glanzes [1]), im letztern eignete sie sich zu einer Bezeichnung der Vorgänge im Gemüth, im Geist und Herzen des Menschen und ihrer Aeusserung. So wurde der Begriff manu schon im hohen Alterthum zu einer Bezeichnung der Sonne, wie zu der des Menschen [2]), besonders des Menschen κ. ἐξ. d. h. des Urmenschen [3]), der als solcher eine Personification der Sonne geworden ist. Es tritt jener solare Charakter des Manu aus verschiedenen Zügen des Veda noch deutlich genug hervor, wie wenn z. B. Indra bei Manu Sâṁvaraṇi den Soma trinkt [4]), und Manu Vivasvant oder Vaivasvata ge-

---

1) Vgl. μένος ὀξέος ἠελίοιο Hom. H. v. 194.

2) Dem späteren sog. classischen Sanskrit ist übrigens die ursprünglich appellative Bedeutung von mann verloren gegangen.

3) Er heisst „der Vater Manu" κ. ἐ. Ṛgv. I, 80, 16. II, 33, 13. u. a.

4) Vâlakh. 3, 1. 4, 1. Die Beziehung auf's Gewitter, die hier jeden-

nannt wird[1]). Auch in der epischen Sage erscheint er als Sohn der Sonne und als Bruder Jama's[2]), offenbar in Anlehnung an die Tradition zu Ṛgv. X. 17, 1. 2; jedoch dürfte hier die ursprünglichere Vorstellung Manu's als der Sonne schon durch die spätere des Monds verdrängt sein[3]). Dagegen wird die Legende von der grossen Fluth, die wir an späterem Orte zu erörtern haben, einen unzweifelhaften Beweis dafür liefern, dass Manu eine Auffassung der Sonne ist. Es ergibt sich hieraus, dass die beiden Namen Manu und Jama an denselben Naturgegenstand sich anschliessen, und dass im erstern Fall die Anschauung der kraftvoll erglänzenden, im letztern die der unter- und aufgehenden Sonne zur Idee eines himmlischen Urmenschen geführt hat. Es ist nur natürlich, wenn die erstere Vorstellung (Manu) sich bis in die späteren Phasen der indischen Mythologie behauptet, die letztere dagegen (Jama) eine eschatologische Ausbildung und Besonderung erfuhr. Was aber das Alter der beiden Vorstellungen vom ersten Menschen anbetrifft, so lässt der Umstand, dass dem indischen Manu ein griechischer Μίνυς, Μινύας, oder Μίνως, ein phrygischer Μάνης, ein deutscher Mannus entspricht[4]), während zum indischen Jama nur der eranische Jima sich ordnet, vermuthen, dass Manu eine ältere, indogermanische Bezeichnung des Urahns der Menschheit gewesen ist[5]).

Wir können nun aber den indischen Boden nicht verlassen, ohne die Aufmerksamkeit noch auf eine dritte mythische Gestalt des Veda gelenkt zu haben, die aus dem Bisherigen Licht zu em-

---

falls eingeschlossen ist, lässt in Manu die gewitterzeugende (dabei sich verhüllende: Sâmvaraṇi) Sonne erkennen.

1) Vâlakh. 4, 1. Çatap. Br. XIII, 4, 3. 3.

2) Vgl. Mah. Bh. 12, 6187. 1, 3137. (cf. Nir. 12, 10.).

3) Das Ineinanderspielen der Vorstellungen von Sonne und Mond in den Mythen und mythischen Namen ist eine der schwierigsten Fragen der indischen Mythologie, die ihrer Lösung noch harrt. Die so auffallende Vernachlässigung des Mondes in der vedischen Mythologie dürfte sich bei einer eindringenden Untersuchung als eine nur scheinbare erweisen.

4) Vgl. auch den Manuskithra des Avesta Jt. 13, 131 und Justi, Handbuch der Zendsprache s. v. manus. Kuhn, Herabkunft des Feuers S. 20 f. Spiegel, eranische Alterthumskunde I, 440.

5) Roth hält a. a. O. Manu im Gegentheil für „eine jüngere indische Schöpfung“ S. 430.

pfangen und umgekehrt auf dasselbe wieder ein Licht zurückzuwerfen scheint, ich meine den Atharvan. Da wir schon im ersten, methodologischen Theil diesen Namen einer Beleuchtung unterworfen haben und dabei fanden, dass derselbe im alten Testament als 'Ahărôn auftritt, möchte einer Herbeiziehung dieses Mythus in den gegenwärtigen Zusammenhang vielleicht ein Vorurtheil entgegenstehen. Was soll 'Ahărôn wo wir's mit 'Âdhâm zu thun haben, wie soll der indische Atharvan mit beiden zu schaffen haben? Wir dürfen uns durch diesen Schein nicht beirren lassen. Man wird ja doch z. B. zugeben müssen, dass der indische Manu ebensowohl dem hebräischen 'Âdhâm, wie dem Nôach sachlich entspricht: warum soll also a priori nicht auch ein gleichzeitiger sachlicher Zusammenhang des Atharvan mit dem 'Âdhâm und dem 'Ahărô ndes alten Testaments stattfinden können? Gerade Manu ist es, der fast unwillkürlich auf einen solchen hinführt. Manu gilt nämlich, wie er der Mensch im ausgezeichneten Sinn des Worts ist, der Urvater unsres Geschlechts, auch als der erste Opferer und als Erfinder des gottesdienstlichen Ceremoniells: hotrâñ prathamâm âjeģe manuḥ samiddhâgniḥ (Ṛgv. X, 63, 7.)[1]. Damit tritt er in nahe Parallele mit Atharvan, der gleichfalls eine Bezeichnung des ersten Priesters ist[2], u. z. um so mehr, als der Veda ausdrücklich diese beiden unter diesem Gesichtspunkt zusammenstellt, wenn es z. B. Ṛgv. I, 80, 16 heisst: jâm atharvâ manushpitâ dadhjañg dhijam atnata. Läge schon von hieraus der Gedanke nah, dass auch die Gestalt des Atharvan mehr oder weniger mit der Vorstellung des ersten Menschen (als ersten Opferers) zusammenhänge, so erhält diese Vermuthung einen weiteren Halt durch den Umstand, dass Atharvan gleichfalls der Vater genannt wird[3], und dass die Atharvan wie die Añgiras und Bhṛgu als verstorbene Menschengeschlechter eines hohen Alterthums erscheinen, die darum als pitaras beim Todtenopfer sich einfinden[4]. Dazu kommt, dass die Auffassung Atharvan's als Somapriesters zusammen mit andern Kriterien ziemlich

1) Weitere Belegstellen s. Böhtlingk-Roth S. W. s. v. manu.

2) jaģñair atharvâ prathamo vi dhârajat Ṛgv. X, 92, 10.

3) ja atharvânañ pitarañ devabandhuñ — namasâva ka gakkhât Ath. V. IV, 1, 7. V, 11, 11. VII, 2, 1.

4) Ṛgv. X, 14, 6.

deutlich auf die Sonne hinweist[1]). Diese sachliche Convergenz zwischen Atharvan und dem Typus des ersten Menschen könnte offenbar der schon oben für möglich erklärten Annahme eines arischen Ursprungs der Bezeichnung des hebräischen Urmenschen (von √ath) einen höheren Grad von Wahrscheinlichkeit verleihen.

Werfen wir nun aber zur Vervollständigung unsrer Vergleichung auch einen Blick auf die eranische Mythologie, so werden wir uns auch hier in der gewonnenen Anschauung vom Wesen des Urmenschen bestärkt finden[2]). Von Gajô maretan einerseits und Mashja und Mashjâne andrerseits können wir hiebei füglich Umgang nehmen. Den Ersteren anlangend sind wir bekanntlich Angesichts der paar Stellen des Avesta, die ihn nothdürftig einführen, im Wesentlichen auf Vermuthungen angewiesen. Dass er als erster Mensch sich zu Gâus aêvôdâtô stellt, dem Urstiere[3]), lässt sich hauptsächlich aus der wiederholten Formel haka gajâṭ marathnaṭ â çaoshjantâṭ d. h. von Gajô maretan bis auf Çaoshjañṭ und aus der Zusammenstellung des Ersteren mit dem Stier (oder der Kuh) in einigen Fällen[4]) erschliessen. Mit dieser in der späteren Legende festgewurzelten Auffassung[5]) dürfte auch der Umstand, dass im Avesta Gajô maretan ausdrücklich als Stammvater der arischen Völker bezeichnet wird[6]), kaum unverträglich sein. Aus dem Saamen des Gajo-

1) Vgl. z. B. Sâm. V. I, 6, 1, 2 und die Beziehung zwischen Haoma und Jima in Jaç. 9, 1—20.

2) Zur eranischen Lehre vom Urmenschen überhaupt vgl. Windischmann, zoroastrische Studien. Derselbe, Mithra. Roth, die Sage von Dshemshid a. a. O. Windischmann, Ursagen der arischen Völker in Abhandl. der 1. Cl. d. K. B. Akademie d. Wiss. VII, 1. Westergaard in den indischen Studien v. A. Weber III, 402 ff. Spiegel, Avesta, die heiligen Schriften der Parsen III, LV—LIX. Derselbe, eranische Alterthumskunde I, 439 f. 522—530. Kohut, die talmudisch-midraschische Adamssage in ihrer Rückbeziehung auf die parsische Yima- und Meshjasage in Zeitschr. d. d. morg. Ges. XXV, 59—94.

3) Erwähnt in Jasht 7, in. Vgl. Spiegel, eran. Alterthsk. I, 508 ff.

4) Visp. 24, 3. Jt. 13, 86. Jaç. 67, 68. 14, 18. Vgl. Spiegels Bemerkung zur letzteren Stelle im Avesta II, 89.

5) Firdusi, Masudi u. a. machen dagegen Gajomard zum ersten eranischen Könige.

6) Jt. 13, 87. airjanañ daqjunañ.

mard lässt die spätere Sage das Paar Mashja und Mashjâne [1]) entstehen und stempelt dieses zum elterlichen Stammpaar des Menschengeschlechts. Was nun auch das Wesen und die Herkunft dieser urgeschichtlichen Gestalten sein mag, so viel liegt auf der Hand, dass wir in ihnen nicht sowohl den Ausdruck einer unmittelbaren Naturanschauung, sondern vielmehr eine Abstraction haben [2]), und wenn es bei Gajô maretan ungewiss bleibt, ob diese Vorstellung überhaupt ursprünglich schon den ersten Menschen bedeutete, so ist bei Mashjâne schon das sehr späte Auftreten ein bedenkliches Kriterium. Um so wichtiger wird für uns diejenige Form des Urmenschen in der eranischen Mythologie, die jedenfalls aus hohem Alterthum datirt, und unmittelbar an eine vedische Vorstellung sich anlehnt:

Jima. Dass dieser mit dem indischen Jama ursprünglich identisch gewesen, ist schon von Roth bewiesen worden. Wir brauchen hier nur uns zu überzeugen, wie auch die Gestalt des Jima unsre obigen Resultate bestätigt. Zu diesem Ende sei vor allem auf einige charakteristische Namen desselben hingewiesen. Jima heisst nicht nur Vîvañhvañt's Sohn (Vîvañhana), wie Jama Vivasvant's Sohn genannt wird, und verräth damit seine wesentliche Verwandtschaft mit der Sonne, sondern führt namentlich auch das Epitheton khshaêta, woraus die spätere Form Dshemshîd entstund; er wird damit als der „Glänzende" bezeichnet, wie diess auch qarenañhaçtema besagt [3]). Wenn schon diess zur Auffassung Jama's als eines Sonnengottes stimmt, so führt uns

---

1) Diese angeblichen Stammeltern des Menschen kennt das Avesta und Firdusi nicht. Dagegen berichtet das Bundehesh Näheres (Cp. 15) und Muğmil attavârîch ed. Mohl p. 64 s. Wie nach hebräischer Auffassung das Weib aus dem Mann nachträglich enstanden ist, der Mensch also ursprünglich nur Ein Geschlecht darstellte, so sollen Mashja und Mashjâne ursprünglich in Gestalt einer Reivasstaude zusammen entsprungen sein und erst hernach in die beiden geschlechtlich unterschiedenen Individuen sich getrennt haben. Bund. C. XV, 1. Vgl. auch die androgyne Auffassung des ersten Menschen in der jüdischen Sage (Buch d. Jubil., Targ. Pseudojonathan) betreffend: Rönsch, das Buch der Jubiläen S. 261 f.

2) Gajô maretan heisst „sterbliches Leben"; Mashja, dessen Etymologie unsicher ist, bedeutet „Mensch." Ich stelle es mit lat. mas, skr. marja zusammen. Das Eranische hat bekanntlich den Uebergang von r in sh in vielen Fällen.

3) Vend. 2, 43. Jaç. 9, 13. Jt. 15, 16.

noch mehr das Prädicat hvaredareça hierauf [1]). Freilich wenn man dieses Epitheton wie Windischmann, Justi u. a. in dem Sinn fasst: „der in die Sonne sehen kann“, sc. ohne geblendet zu werden, so erhält man damit nur ein quid pro quo. Allein der Zusammenhang der Stellen, in welchen das Epitheton sich vorfindet, führt uns nicht auf diese Deutung, und die Vergleichung mit ähnlichen Sanskritcompositis gibt uns eine verständigere Fassung an die Hand, wie schon Bopp gezeigt hat. Es läge am nächsten das vedische svardṛç zu Grund zu legen [2]), wenn das skr. svar ohne Weiteres für gleichbedeutend mit z. hvare erklärt werden dürfte. Um so mehr zeigt uns skr. dṛç oder dṛça den rechten Weg, wenn es in einer Reihe von Compositis bedeutet: „das Aussehen habend.“ Hvaredareça heisst nach dieser Analogie: wie die Sonne aussehend, sonnenhaft, und damit erhalten wir einen directen Beleg für die bei Jama gegebene Ausführung [3]). Aber es fehlt auch nicht an mehr mittelbaren Anzeichen, und es empfiehlt sich in dieser Richtung, die eigenthümlichen Werkzeuge zu beachten, die Jima von Ahuramazda erhält, um seinen Beruf auf Erden zu erfüllen. Nach dem zweiten Capitel des Vendidad lehnt Jima die ihm von Ahuramazda angebotene Aufgabe der Gesetzesverkündigung ab und bittet sich die praktische Mission aus: „Ich will deine Welten ausbreiten, ich will deine Welten fruchtbar machen, ich will dir gehorchen als Schutzherr, Ernährer und Aufseher der Welten“. Auf die hienach charakteristische Thätigkeit des Erweiterns und Fruchtbar-

---

1) Jaç. 9, 14. Jt. 15, 16.

2) Vgl. Sonne in Kuhn's Zeitschr. f. vgl. Sprachf. XII, 354 f.

3) Es scheint mir, dass auch das ved. svardṛç die Bedeutung „wie der Himmel aussehend, himmlisch glänzend“ oder ursprünglich einfach „hellblickend, hellglänzend“ zulässt. Vgl. z. B. Sâm. V. II, 7, 1, 13, 2. I, 3, 1, 5, 1 übersetzt Benfey „himmelgleich.“ Der Einwand von Kossowicz und Spiegel (Commentar II, 87), dass dareça sonst nicht wie skr. dṛça in der Bedeutung „gleich, ähnlich“ gebraucht werde, scheint mir nicht entscheidend zu sein, da auch das skr. dṛça (dṛç) in diesem Sinn fast keine Verbindungen mit nomina eingieng. Wir haben jedenfalls in hvaredareça eine sehr alterthümliche Form vor uns. Für unsere Auffassung spricht überdem das parallele qarenaṅhaçtemô, das durch hvaredareça näher bestimmt wird, und die Uebersetzung הורגשמתום, Nerios. sulokanatama. Man vgl. auch mit Jima khshaêta den Namen der Sonne hvarekhshaêta.

machens beziehen sich nun die zwei Instrumente, die Jima bekommt: die çufra und die astra[1]). Was wir unter der Letzteren zu verstehen haben, unterliegt keinem Zweifel, es ist ein Stachel, wie sich eines solchen der Landmann bedient, um die Zugthiere anzutreiben (skr. ashṭrâ). Dagegen ist es schwierig, das erstere Werkzeug genauer zu bestimmen. Man hat anfänglich das Wort aus dem skr. çubhra (glänzend, schimmernd) gedeutet und Schwert oder Dolch darin gefunden (vgl. Brockhaus). Roth hat çufra mit skr. çûrpa zusammengestellt, was allerdings etymologisch angeht, und demnach eine Getreideschwinge darin gesucht. Spiegel und Justi ziehen die zend. √ çif zu çufra und Ersterer übersetzt „Lanze", Letzterer mit Westergaard „Pflug" [2]). Wenn nun Roth in der Schwinge und dem Stachel die „Sinnbilder der friedlichen Herrschaft des Ackerbaus" erkennt, so ist hiegegen an und für sich nichts einzuwenden, um so mehr, als der Charakter der Herrschaft Jima's ja ausgesprochenerweise ein menschenfreundlicher und insofern friedlicher ist. Allein wir werden trotzdem dieser Erklärung von çufra nicht beistimmen können, u. z. mit Rücksicht auf den Zusammenhang der Erzählung. Denn §§. 32. 33. zeigen, dass die beiden seltsamen Werkzeuge wesentlich demselben Zweck dienen, das Erdreich aufzureissen, um es dadurch weiter und fruchtbarer zu machen[3]). Wie aber eine Wanne sich hiezu eignen soll, ist nicht abzusehen. Vielmehr geht hieraus hervor, dass die çufra so gut, wie der Stachel ein spitziges, scharfes Instrument sein muss. Es liegt daher wohl am nächsten, çufra auf eine √ çuf = khshufç (skr. kshubh) zurückzuführen[4]), so dass es zunächst einem kshubhra entspräche.

---

1) Vend. 2, 18.

2) Vgl. Weber, ind. Studien III, 405 f.

3) hô imaṁ zaṁ aiwishvaṭ çuwrja zaranaênja ava dim çifaṭ astraja d. h. er drang in dieses Erdreich ein mit der güldnen çufra, hinein bohrte er in dasselbe mit dem Stachel." Roth: „stiess die Erde an mit seiner goldnen Schwinge, traf sie mit seinem Stachel."

4) cf. çif und kship. Spiegel, Comm. über d. Avesta I, 60 meint freilich zu çifaṭ (Vend. 2, 33): „die Ableitung von skr. xip., gr. ξίφος ist durch die Verschiedenheit des Anlauts verboten." Allein wie ebensowohl anlautendes ç (und çḱ), als anlautendes ksh auf ursprüngliches sk zurückführen kann, s. Fick, indogerm. W. s. v. skap 3. und skabh.

Damit erhielten wir ein Werkzeug zum Stossen [1]), wie denn auch das Sanskritwörterbuch kshubhâ als eine Art Waffe (kshumâ als Bezeichnung des Pfeils) aufweist [2]). Hienach dürfte Spiegel mit seiner Uebersetzung „Lanze" am richtigsten getroffen haben [3]). Wollen wir nun aber diese beiden Werkzeuge Jimas mythologisch deuten, so zeigt uns die astra den Weg. Der Veda macht nämlich die ashṭrâ, wie auch die ähnliche ârâ (Ahle), zu einem Werkzeug des Sonnengottes Pûshan. Mit dem Stachel treibt und bändigt er das Vieh, mit der Ahle geht er den Paṇi zu Leib [4]). Wir haben unter den Rindern Pûshan's die Regenwolken zu verstehen; die Paṇi sind Dämonen der Finsterniss [5]) und, sofern sie die Wolken zurückhalten und dem Erdreich entziehen, der Dürre. Pûshan ist der freundliche Gott, der das segenschaffende Licht und Nass des Himmels den Menschen auf der Erde zuwendet. Gehen wir von dieser Grundanschauung aus, so kann uns die Bedeutung jener beiden wundersamen Werkzeuge Jima's kaum verborgen bleiben. Schon dass sie als güldene beschrieben werden, lässt eine glänzende Lichterscheinung in ihnen vermuthen, und wir werden sicherlich nicht sehr fehlgreifen, wenn wir in dem einen den Sonnenstrahl, in dem andern den Blitzstrahl erblicken, welch letzterer selbst als ein Geschoss des im Gewitter waltenden Sonnengottes betrachtet wurde [6]). Damit erhält nun auch der Zusammenhang, in welchem das Avesta die Werkzeuge Jima's erwähnt, erst einen verständlichen Sinn. Jima ist eine Auffassung des Gottes der Sonne, und als solcher hat er das Geschäft, das Erdreich zu erweitern und fruchtbar zu machen. Er vollbringt diess, indem er einerseits mit seinen Strahlen in

---

1) Vgl. auch Holtzmann, Beiträge zur Erklärung der altpers. Keilinschriften S. 107.

2) Man beachte, wie Ṛgv. VI, 53, 6 auch die ârâ als Stosswerkzeug bezeichnet ist: vi pûshann ârajâ tuda.

3) Auf etwas dieser Art deutet auch zaja = Waffe ($\sqrt{}$ hi, zi stossen) hin 2, 17. Spiegel übersetzt unberechtigter Weise „Siegeswaffen.

4) Vgl. Ṛgv. VI, 53, 9. 5—8.

5) Vgl. auch M. Müller, Wissensch. d. Spr. II, 434 ff.

6) Ich erinnere an das Schwert Freyr's im schönen Gerdamythus, welches Simrock treffend auf den Sonnenstrahl gedeutet hat (Deutsche Mythologie S. 61), sowie an den Speer des Odin, Ares und Mars, der ursprünglich Bezeichnung des Blitzgeschosses ist.

den Boden eindringt (aiwishvaṭ), andrerseits das Blitzgeschoss sendet, das den Mutterschooss der Erde zur Aufnahme des befruchtenden Nasses empfänglich macht[1]). Und nun kann der Göttliche sprechen: „Hold, o Çpeñta ârmaiti, komm herfür auf mein Wort und Gebot, du Trägerin des Viehs, der Zugthiere und der Menschen“ [2]). Er lockt damit die im Boden schlummernden segensreichen Kräfte an's Tageslicht hervor. So ist auf alteranischem Gebiet die an dem Namen Jima d. i. Zwilling haftende ursprüngliche Vorstellung der Sonne als der untergehenden und aufgehenden hinter die allgemeinere Anschauung derselben als einer segenschaffenden Naturmacht zurückgetreten, die Züge Pûshan's verdecken hier das Angesicht Jama's[3]). Damit soll jedoch nicht gesagt sein, dass der Jima des eranischen Alterthums seinen ursprünglichen Charakter gänzlich verloren habe, es ist vielmehr auf die Geschichte Jima's hinzuweisen, die den Erweiterer und Befruchter der Erde zugleich als den Retter eines auserwählten Theils der Geschöpfe darstellt. So unvermittelt und sonderbar im Avesta die anfängliche Herrschaft Jima's durch die Ankündigung des Winters und einer Menge damit verbundener Plagen von Seiten Ahuramazda's unterbrochen wird[4]), so unbehilflich damit der von Jima herzustellende Bau eines vara eingeleitet wird, so hängt doch diese ganze Geschichte mit dem Charakter Jima's genau zusammen, und tritt eben in diesem Verlauf der Dinge die Doppelnatur desselben zu Tag. Denn wenn uns der vedische Glaube das nächtliche Dunkel als Todtenreich anschauen liess, das Jama durchschreitet, um zur Seligkeit des Himmels zu gelangen, so stellt der Jimamythus des Avesta die der Nacht parallele Erscheinung des Winters als das zu überwindende Hinderniss dar[5]), und der vara, der geborgene Ort, in den nichts eindringt von dem Weh und Uebel dieser Erde, ist

1) Wie auch Jima die Dämonen der Dürre bekämpft, zeigen Stellen wie Jaç. 9, 15. 16. Jt. 21, 26. 29, 130.

2) Vend. 2, 34—36.

3) Vgl. die Ausführung zu Jama-Pûshan im Obigen.

4) Vend. 2, 46 ff.

5) Es bedarf kaum des Hinweises, dass diese Parallele zwischen dem täglichen und alljährlichen Geschick der Sonne (Tag und Nacht; Sommer und Winter) sich durch die ganze indogermanische Mythologie zieht.

genau da zu suchen, wo wir auch den Wohnort Jamas fanden: in den lichterfüllten Höhen des Himmels, „an dem immerwährend goldfarbenen Ort, dessen Speise nie versiegt“, dort wo Sonne, Mond und Sterne ihre ewigen Bahnen ziehn, wo die schöpferischen und creatürlichen Lichter sind [1]). Dieser Uebergang Jima's aus einer Periode des Glücks in eine noch vollkommenere (wobei das unterbrechende Hinderniss eigenthümlicherweise mehr umgangen, als überwunden wird) erklärt sich gerade daraus, dass Jima der „Zwilling“ ist, und wenn ihn der Veda zunächst einfach als die auf- und untergehende Sonne gefasst hat, so erweitert sich im eranischen Mythus sein Bild zu dem der Sommer- und Wintersonne [2]).

Hat somit die Gestalt Jima's ebenso wie die vedische des Jama ihre Wurzel in der Anschauung der dem Wechsel unterworfenen Sonne, so ist andrerseits Jima auch als der erste Mensch, oder jedenfalls als ein „erster Mensch“ zu betrachten [3]). Zwar erhebt M. Müller auch hier seine Bedenken [4]) und kann sich gegen den ersten Menschen auf Stellen wie Jaç. 9, 12 berufen, wo Vîvañhvañt, der Vater Jima's, der erste Mensch genannt wird. Allein dem steht gegenüber, dass im zweiten Capitel des Vendidad Jima selber nicht blos ausdrücklich paoirjô mashjânam̃ heisst [5]), sondern dass der ganze Zusammenhang der Stelle (vgl. besonders §. 20 ff.) ihn unzweideutig als einen Anfänger menschheitlicher Entwicklung und Begründer irdischer Geschichte erscheinen lässt, wenn freilich auch hier der göttliche Charakter neben dem menschlichen sich keineswegs verbirgt. Gerade der Umstand, dass Jima ebenso wie sein Vater Vîvañhvañt nicht rein menschlichen Geschlechts ist, ermöglicht es der mythi-

1) Vend. 2, 67. 131. 132.

2) Diese Beziehung Jima's auf den ganzen Verlauf des Jahres gibt sich auch in der angeblichen Stiftung der Gahânbâr durch denselben zu erkennen. Diese 6 Feste sollen Gedenkzeiten der Schöpfung sein; die Letztere ist aber in 365 Tagen erfolgt, und die Gahânbâr ziehen sich auch durch's ganze Jahr hin. 'Âfrîn Gahanb. 14—21.

3) Vgl. Spiegel, eran. Alterthsk. I, 523.

4) A. a. O. II, 478.

5) 2, 25. Manu kann allerdings in kahmâi-apereçe eine sachliche Beschränkung finden, so dass Jima nur der erste Mensch gewesen sein sollte, dem Ahuramazda sich geoffenbart hat. Vgl. übrigens Spiegel, Comm. I, 49.

schen Betrachtung, ebensogut den Vater, als den Sohn an die Spitze der Menschheit zu stellen. Wir werden übrigens später auf den Jimamythus zurückkommen.

Nur der späteren jüdischen Sage vom Urmenschen sei im Vorbeigehen noch Aufmerksamkeit geschenkt, da uns dieselbe auf das Wesen desselben ein Licht werfen kann. Kohut hat den Nachweis zu liefern gesucht, dass die talmudisch-midraschische Adamslegende aus der Jimasage entlehnt sei [1]). Trotz dem von demselben beigebrachten Material werden wir uns jedoch ein abschliessendes Urtheil in dieser schwierigen Frage noch lange nicht gestatten dürfen. Einen Ideenzusammenhang überhaupt zu leugnen, wird freilich Angesichts der aufgezeigten Vergleichungspunkte unmöglich sein, allein damit ist noch keineswegs entschieden, ob die jüdische Tradition von der eranischen Legende „entlehnt" und den fremden Stoff „in eine dem jüdischen Geist adäquate Hülle gekleidet" hat, oder ob nicht vielmehr im Wesentlichen beiden nationalen Ideenkreisen eine gemeinsame Quelle zu Grund liegt. Diese letztere Eventualität wird um so ernstlicher ins Auge gefasst werden müssen, als unsre ganze seitherige Untersuchung gezeigt hat, dass das hebräische Volk in der That nicht jenes Armuthszeugniss verdient, das man ihm von mancher Seite ausgestellt hat, dass „der hebräische Geist von vorne um eine Stufe unter dem indogermanischen stehe, darum auch schliesslich hinter ihm zurückbleibe" [2]). Haben uns ja doch die bisherigen Ergebnisse genöthigt, der alttestamentlich-urgeschichtlichen Anschauung einen originalen Ort innerhalb der arischen und indogermanischen Ideenwelt und Culturentwicklung anzuweisen. Offenbar wird man auch die letzten Ausläufer der jüdischen Legende — unbeschadet eines da und dort bemerklichen äusseren Einflusses — wesentlich unter diesem Gesichtspunkt aufzufassen haben. Wir überlassen billig eine hierauf gehende Detailuntersuchung der Zukunft und heben zunächst nur einen Zug hervor, der in unsern Zusammenhang hereingehört. Die Beschaffenheit des ersten Menschen anlangend preist nämlich die jüdische Sage (ähnlich dem Avesta) 'Âdhâm's

---

1) A. a. O. S. 72—81.

2) Hitzig, Gesch. d. Volkes Isr. S. 52.

strahlende Schönheit [1]). „Als R. Benaah zu der Grabhöhle des Urmenschen gelangte, liess sich eine himmlische Stimme also vernehmen: wohl schautest du in meines Antlitzes Abbild, in mein Antlitz selbst vermagst du nicht zu sehen“ [2]). Kohut bemerkt selbst: der Vergleich ist demnach hier, sowie bei Jima, der Sonne entnommen; ja Bab. Bathra a. a. O. heisst es sogar ausdrücklich: „R. Benaah sagte: ich sah die zwei Fersen Adams, die zwei Sonnenballen ähnlich sind“ [3]). Auf dasselbe deutet eine Stelle hin, in der es heisst: „mit dem Licht, das Gott am ersten Tage schuf, schaute Adam von einem Weltende zum andern“ [4]). Warum hienach der erste Mensch auch von der spätern Sage in diesen und ähnlichen Stellen mit der Sonne verglichen wird, das bedarf nach der vorausgegangenen Untersuchung keiner weitern Erklärung.

Nachdem wir so mittelst einer genaueren Analyse des Schöpfungsberichts von A in Gen. 1, sowie auf Grund der Entstehungsgeschichte des Weibes bei B in Gen. 2 zu dem Ergebniss gekommen sind, dass die mythische Anschauung des hebräischen Volks den Urmenschen sich als himmlischen gedacht hat, u. z. als Personification der Sonne (und des Mondes), — eine Vorstellung, die sich weiterhin als eine ächt arische erwies, — könnte es vielleicht scheinen, als stände die Art und Weise, wie A in 1, 24—27 die Entstehung des ersten Menschen andeutet, B aber in 2, 7 sie ausdrücklich beschreibt [5]), in einem Widerspruch damit. Und das führt uns schliesslich zur Beantwortung der Frage: wie reimt sich die Vorstellung des himmlischen Urmenschen mit der am genannten Ort beschriebenen irdischen Entstehung desselben? Man hat bekanntlich zwischen dem 'Âdhâm von A und B einen tiefgreifenden Unterschied entdeckt und hervorgehoben, dass B gerade die irdische Wesensseite in den Vordergruud stelle, um auf dieser Grundlage die Entstehung

1) שופרא דאדם הראשון Bab. mez. 84, 8.
2) Bab. bathra 58, a.
3) ודומים לשני גלגלי חמה.
4) Chag. 12.
5) וַיִּיצֶר יהוה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם עָפָר מִן־הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה:

der Sünde zugleich erklären zu können[1]). Können wir auch einräumen, dass eine stärkere Betonung der irdischen Natur des Menschen von Seiten des Jahvisten stattfinde[2]), so wird es sich doch sogleich zeigen, dass dieses Moment für die ursprüngliche mythische Anschauung von keinerlei Bedeutung ist und darum auch in dieser Hinsicht keinerlei Differenz zwischen A und B begründet. Der Widerspruch zwischen der Vorstellung eines himmlischen Urmenschen und einer Entstehung desselben aus der Erde ist nämlich nur ein scheinbarer, der sich auf mythischem Boden ohne Weiteres auflöst. Es läge zwar an und für sich nahe, bei Gen. 2, 7 auf den schon besprochenen Namen Chavvâh zurückzugreifen und in dieser Stelle nichts weiter ausgedrückt zu finden, als in der „Mutter Erde". Allein wir müssen nach dem Bisherigen folgerichtig auch hier 'Âdhâm als Personification der Sonne betrachten und von dieser Vorstellung aus Gen. 2, 7 erklären. Und da ergibt sich denn ohne Schwierigkeit ein ganz natürliches, dem Zusammenhang entsprechendes Verständniss dieses Zuges, die Entstehung des Urmenschen ist nämlich augeschaut im Aufgang der Sonne. Wie wir diese am östlichen Horizont allmählich der Erde entsteigen sehen, gleich als würde der Sonnenball aus ihr herausgeformt, um sofort nach allen Seiten zu strahlen, so dachte sich der Mythus auch das höhere Wesen, jenes menschliche Urbild, das er mit der Erscheinung der Sonne verband, aus der Erde hervorgegangen, und das spätere alttestamentlich prophetische Bewusstsein hat diese Anschauung in die kindliche, aber würdige Form gebracht, wie wir sie bei B vorfinden. Gott ist es, der den Menschen aus Staub der Erde formt und ihm seinen Lebensodem einhaucht, dass er zur lebendigen Seele wird. Geistvoll ist hiebei zwischen dem Aufleuchten der Sonne und des Menschen Athmen eine Parallele gezogen: der Glanz jenes Gestirns ist ja gewissermassen sein Lebenshauch. Sicherlich hat sich aber mit diesem Vergleich der schon oben berührte verknüpft, der eben den Men-

1) Vgl. Schenkel, Bibellexikon Art. Adam.

2) Um einen Widerspruch zwischen A und B in der genannten Richtung kann sich's jedenfalls nicht handeln, höchstens um eine weitere Entwicklung der Grundanschauung durch B, wobei in Frage bleiben kann, ob uns die Anschauung von A in den vorliegenden Stücken vollständig erhalten ist.

schen selber als eine glänzende Erscheinung fasst. Hienach reiht sich die Anschauung in Gen. 2, 7 vollkommen harmonisch in den übrigen mythischen Zusammenhang ein: es ist kein andrer, als jener selbe himmlische Mensch, den wir sonst bei B und A gefunden haben, dessen Entstehung hier geschildert wird [1]).

Wir können hiemit unsre Untersuchung des ursprünglichen Wesens oder der Bedeutung des ersten Menschen abschliessen, da unsre Aufgabe ja nicht darin besteht, den Unterschied zwischen dem hebräisch-mythischen und dem späteren alttestamentlich prophetischen Bewusstsein darzustellen, dieses Letztere vielmehr einer späteren Religionsgeschichte des Volkes Israel oder alttestamentlichen Theologie vorbehalten bleiben muss. Nur auf Einen Punkt will ich mit einigen Worten noch zurückkommen: auf die Herbeiziehung des Mondes (neben der Sonne) zur Erklärung der Entstehung des Menschengeschlechts, wie sie der hebräische Mythus aufgewiesen hat. Das indische Alterthum bietet nämlich, wie es scheint, eine Analogie hiezu in dem Umstand, dass die Könige einer berühmten Dynastie in Pratishṭhâna, später in Hâstinapura, ihr Geschlecht wie auf die Sonne (Manu Vaivasvata), so auch auf den Mond (Soma) zurückführen, wesshalb ihr Stammbaum geradezu somavaṁça (k̓andravaṁça) d. i. das Mondgeschlecht genannt wird, im Gegensatz zum Sonnengeschlecht (sûrjavaṁça) der Könige von Ajodhjâ [2]). Hier ist freilich der Mond weder als weibliches Wesen gefasst, noch an die Spitze des gesammten Menschengeschlechts gestellt, aber in letzter Instanz convergirt doch diese indische Vorstellung mit jener allgemeiner gefassten des hebräischen Volks. Gehen wir nun aber einen Schritt weiter und betrachten wir im Anschluss an das Wesen der ersten Menschen.

---

1) Eine Nachwirkung der alten mythischen Vorstellung vom ersten Menschen ist noch in der Hervorhebung der „Lichtnatur" desselben im christlichen Adâmbuch des Morgenlandes (5. oder 6. Sec. p. Chr.) zu erkennen. S. dazu die Übersetzung desselben von A. Dillmann in den Jahrbb. d. bibl. Wissensch. V, 13 ff. 18.

1) Vgl. Vishṇ. P. ed. Wilson p. 349. M.Bhâr. I, 3140 ff. Lassen, ind. Alterthsk. I. Anhang XIX. IV.

2. Ihre Heimat.

Wir kommen damit an die bekannte Frage nach dem Paradies. Je anerkannter die Schwierigkeit dieser Frage ist, desto mehr wird unsre gewonnene Anschauung hier Gelegenheit finden, sich sofort zu erproben. Gehen wir zu dem Ende von der erlangten Grundlage aus, so ist eine Controverse, die uns der Blick auf die Geschichte der Untersuchungen über das Paradies nahe legt: ob nämlich von einem mythischen Paradies die Rede sein kann, oder nicht, für uns schon entschieden. Denn so viel ist zum Voraus klar, dass unsre mythischen Ureltern auch eine mythische Heimat haben müssen. Wenn wir also über das Weitere auch in keiner Weise präjudiciren wollen, so sind wir jedenfalls gehalten, den Bericht des alten Testaments über die Heimat der ersten Menschen vor allen Dingen unter den mythischen Gesichtspunkt zu bringen und demgemäss zu prüfen. Das soll uns jedoch nicht hindern, den vorliegenden Gegenstand in zweiter Linie auch darauf anzusehen, ob er uns nicht vielleicht Anhaltspunkte biete zu geographischen und historischen Schlüssen, die wenigstens über die eigene Erinnerung und Vergangenheit des hebräischen Volks einiges Licht verbreiten könnten. So theilt sich unsre Aufgabe also naturgemäss in eine mythische und eine historische Frage.

a. Die mythische Frage.

Ueber die Urheimat des Menschen gibt uns der Jahvist Aufschluss in Gen. 2, 8—17. Das Erste, was wir darüber erfahren, ist Namen und Lage derselben: vajjiṭṭa' Jahväh 'ălôhîm gan bé 'Êdhän miqqädhäm vajjâṣäm shâm 'äth hâ 'âdhâm 'ăshär jâẓâr (v. 8). Es unterliegt keinem Zweifel, dass hier, wie auch in den andern Stellen, wo der erste Aufenthaltsort des Menschen gan 'Êdhän genannt wird [1]) oder einfach 'Êdhän [2]), das Wort 'Êdhän als Name zu fassen ist [3]), und wenn irgendwo, so scheint hier ein reines semitisches Wort vorzuliegen [4]). Nicht

1) Vgl. Gen. 2, 15. 3, 23. 24. Joel 2, 3.
2) Vgl. Jes. 51, 3. Ez. 28, 13. 31, 9.
3) Unrichtig LXX παράδεισος τῆς τρυφῆς (v. 15.) Vulg. paradisus voluptatis.
4) Vgl. Ewald, Gesch. d. Volkes Isr. I, 377.

nur begegnet uns wiederholt als Bezeichnung einer Localität die unwesentlich verschiedene Form 'Ädhän [1]) u. z. gerade auch auf ächt semitischem Boden [2]), sondern es lässt sich auch gar keine treffendere Benennung für den fraglichen Heimatort des Menschen erwarten, als die gegebene, die denselben als einen wonnigen, lustigen bezeichnet [3]). 'Êdhän würde nach dem Wortlaut von 2, 8 übrigens nicht den ursprünglichen Sitz des ersten Menschen im engern Sinn bedeuten, sondern die Gegend, den Landstrich, wo jener sich befand. Die eigentliche Wiege des Menschengeschlechts ist vielmehr ein Garten, d. h. ein umfriedigter, abgeschlossener Culturplatz [4]), ein vara, wie die Jimamythe es genannt hat [5]). So weit wäre nun alles einleuchtend, allein die Sachlage verändert sich, sobald wir dem Lande 'Êdhän näher rücken und es zu fixiren suchen [6]). Die einzige directe Antwort auf eine dahin zielende Frage gibt uns B in der Formel miqqädhäm d. h. im Osten (v. 8) [7]). Dass diess eine höchst unbestimmte Vorstellung von der Lage des Urlandes sei, braucht kaum bemerkt zu werden. Eine nähere Bestimmung können wir höchstens aus v. 10—14 ableiten, wo Flussnamen auftreten, die wenigstens zur Hälfte geschichtlich bekannt sind; allein es ist wenig gewonnen, wenn wir daraus erfahren, dass 'Êdhän östlich von Mesopotamien gelegen sei, und selbst angenommen, dass der Pîshôn und der Gîchôn näher nachgewiesen werden können,

1) Ez. 27, 23. Jes. 37, 12. 2 Reg. 19, 12.

2) Am. 1, 5.

3) Vgl. עֶדְנָה, עֶדְין, הִתְעַדֵּן und das ar. غَدَنٌ mollities, teneritas und عَدْنٌ (in جَنَّاتُ عَدْنٍ), welches letztere wohl aus hebr. עֵדֶן entstanden und nicht mit den arabischen Commentatoren im Sinne von Beständigkeit (von √ عدن) zu fassen ist.

4) Das bedeutet גַּן von גנן schirmen, schützen (cf. جَنَّ decken).

5) Vgl. damit das vedische vara â pṛthivjâḥ Ṛgv. III, 23, 4.

6) Zur Literatur über die Lage des Paradieses s. Tuch, Gen. S. 62.

7) LXX κατ' ἀνατολάς. Unrichtig Aqu. ἀπὸ ἀρχῆς Theodot. ἐν πρώτοις Vulg. a principio. Keil: „im östlichen Teile," die Formel ist aber vielmehr ganz allgemein zu fassen und bezeichnet nur die Himmelsgegend, wo das Paradies überhaupt sich befindet.

dass sie allenfalls in Indien zu suchen seien, bleibt doch die auch von diesen aus betrachtet östliche Lage des Paradieses immer noch völlig im Dunkeln. Dieser Umstand ist wenigstens nicht dazu angethan, uns in der Vermuthung zu bestärken, das 'Êdhän im strengen Sinn des Wortes ein geographisch bestimmtes und historisches Land sei, wenn auch für jetzt die Möglichkeit einer uralten menschheitlichen Tradition und urgeschichtlichen Erinnerung in abstracto noch zugegeben werden möchte. Um so mehr aber werden wir uns durch unsre früheren Ergebnisse unter solchen Umständen aufgefordert fühlen, den fraglichen Gegenstand von einer andern Seite aus einer Prüfung zu unterziehen: mit den Mitteln arischer Sprache und Mythologie. Und hier erweist sich nun gerade 'Êdhän durchaus nicht spröd gegen die Voraussetzung einer Transformation und den Versuch einer Rückbildung in die ursprüngliche sanskritische Form. Legt sich doch für das auslautende än ein ursprünglicheres ajana nahe, das in der Transformation contrahirt worden wäre und solcherweise zu einer Segolatform im Hebräischen geführt hätte. Von hier aus aber ergänzt sich das Wort ohne Schwierigkeit zum skr. udajana (ud + ajana) [1]), und nun sehe man zu, wohin uns die Einfügung dieses Begriffs in den Zusammenhang von Gen. 2, 8 ff. führt. Udajana bedeutet Aufgang, u. z. ganz besonders den Aufgang der Sonne (wie der übrigen Himmelskörper), Osten [2]); wir hätten uns hienach den Garten, von dem uns B berichtet, in der Gegend des Sonnenaufgangs zu denken, im Osten [3]), jetzt aber wird die Formel miqqädhäm verständlich. Offenbar sollte diese nähere Bestimmung von Anfang an keinem andern Zweck dienen, als die ursprüngliche Bedeutung des Namens 'Êdhän wiederzugeben, denn das Wort, das an sich eine Himmelsgegend bezeichnete, hatte in der Transformation einen völlig

1) Es fehlt auch sonst nicht an Beispielen, wo an die Stelle eines skr. u oder o ein ê oder ä in der Transformation tritt. Ich bemerke hiezu, dass sich dieser Lautübergang auf arischem und indogermanischem Gebiete selbst nachweisen lässt. V. Bohlen's Versuch, den Namen von skr. √ svad abzuleiten, ist verunglückt (s. dessen Genesis S. 24.).

2) Vgl. sûrjasjodajanâd adhi Ṛgv. I, 48, 7. Im späteren Sanskrit ist die kürzere Form udaja gebräuchlicher.

3) Vgl. den Udajaberg, auf dem nach der späteren indischen Sage das Land der Seligen sich befinden soll. Weber, ind. Studien I, 399.

verschiedenen, wenn auch sachlich treffenden Sinn (Wonne-, Lustort) erhalten. Hiebei ist nun aber zu beachten, dass wir wiederholt eine nahe Beziehung zwischen dem ersten Menschen und der Sonne vorfinden: das Land, wo die Wiege unsres Geschlechtes stund, trifft ja zusammen mit dem Geburtsort der Sonne, und so entsteht ungesucht ein sehr enger Ideenzusammenhang zwischen der Erzählung von der Erschaffung des Menschen in 2, 7 und dem Bericht von seiner Ansiedlung im Garten von 'Êdhän v. 8. Haben wir nun in der ersteren Erzählung einen klaren Mythus erkannt, der uns in Wahrheit den Aufgang der Sonne beschreibt, so ist dem Schluss nicht auszuweichen, dass auch v. 8 mythischen Inhalts ist, dass wir sonach den Ort, wohin die heilige Sage das Paradies versetzt, nicht sowohl auf der Erdoberfläche selbst, als vielmehr da zu suchen haben, wo das glänzende Gestirn des Tags seine Stätte hat, also in der himmlischen Region. Damit tritt aber die Vorstellung des Gartens von selbst der analogen des vara in der eranischen Sage sachlich an die Seite; wir hatten uns unter dem vara den obersten Himmelsraum als ein „abgeschlossenes" Gebiet zu denken [1]), und im vorliegenden Fall ist nur das gleichbedeutende gan auf einen Theil, statt auf das Ganze des Himmels angewendet [2]), es bezeichnet den Himmel im Osten (udajane). Hier ist die ganz natürliche Geburtsstätte und Urheimat des Menschen, der im Mythus zu einer Personification der Sonne geworden ist [3]).

---

1) Das zend. vara ist denn auch aus derselben $\sqrt{}$ var gebildet wie Varuṇa und Οὐρανός. Die Vorstellung erinnert an Luc. 16, 26: μεταξὺ ἡμῶν καὶ ὑμῶν χάσμα μέγα ἐστήρικται, ὅπως οἱ θέλοντες διαβῆναι ἔνθεν πρὸς ὑμᾶς μὴ δύνωνται, μηδὲ οἱ ἐκεῖθεν πρὸς ἡμᾶς διαπερῶσιν· Vgl. auch das ved. avarodhanaṁ divaḥ Ṛgv. IX, 113, 8.

2) Es findet sich im Skr. für Garten das Wort udjâna (übrigens erst in der classischen Periode in diesem Sinn gebraucht). Die Aehnlichkeit dieses Wortes mit 'Êdhän hat denn auch v. Eckstein zur Identification beider veranlasst, und hat derselbe das hebräische Paradies in der späteren Provinz Udjâna im nordöstlichen Kabulistan wiederzufinden geglaubt. Vgl. Hiuen Thsang 85. Lassen, ind. Altrthsk. I, 33. 504 f. d'Eckstein, questions relatives aux antiquités des peuples sémitiques Paris 1856. p. 33. Auch E. Renan ist nicht abgeneigt, diess anzunehmen. Hist. générale d. l. Sém. I, 468.

3) Die Frage nach dem Ursprung des von den LXX gebrauchten

Mit dieser Auffassung sind wir nun aber auch auf der richtigen Fährte zum Verständniss der weiteren Züge, und unser Interesse wendet sich sofort dem zu, was über die nähere Beschaffenheit und die Umgebung das Paradieses berichtet wird. Es kommen hier der Reihe nach die Bäume, die vier aus dem Einen Quellstrom sich abzweigenden Flüsse, die an diesen gelegenen Nachbarländer des Gartens und ihre Producte zur Sprache.

Von den Bäumen berichtet uns v. 9: „Und Jahväh 'ălôhîm liess aus dem Boden sprossen allerlei Bäume lustig anzusehen und gut zu essen, und den Baum des Lebens mitten im Garten und den Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen". Könnte es hienach fraglich erscheinen, ob der letztere Baum gleichfalls in der Mitte des Paradiesgartens zu denken sei, so gibt uns 3, 3 vgl. mit 2, 17 bestimmten Aufschluss hierüber, indem dort gerade der Baum der Erkenntniss hâ'êẓ 'ăshär bĕthôkh haggân genannt wird. Wir haben uns also beide Bäume in der Mitte vorzustellen, woraus hervorgeht, dass es sich hier nicht um einen mathematischen Begriff handelt [1]). Was haben wir nun aber unter diesen beiden wunderbaren Bäumen zu verstehen, deren einer mittelst seiner Frucht Leben oder Unsterblichkeit wirkt, während der andere zur sittlichen Unterscheidung und Erkenntniss verhilft? Deutet nicht schon einfach diese doppelte Wirkung vernehmlich genug darauf hin, dass wir uns hier nicht nach natürlichen, der Wirklichkeit angehörigen Gewächsen umzusehen haben, sondern in einem höheren, idealen Gebiet nachforschen müssen? Und was wird diess anders nach dem Zusammenhang unsrer gewonnenen Resultate sein können, als das Ge-

---

παράδεισος = פַּרְדֵּס und גַּן ist von untergeordneter Bedeutung. Das Wort פַּרְדֵּס (Qoh. 2, 5. Cant. 4, 13. Neh. 2, 8.) tritt erst im spätern Hebräischen auf und bezeichnet hier einen Park oder eine Gartenanlage. Dasselbe ist höchst wahrscheinlich aus dem Eranischen entlehnt, und dürften Spiegel (Avesta I, 293) und Haug (Jahrbb. d. bibl. Wissensch. v. Ewald V, 162 f.) mit der Ableitung von pairidaêza (Umhäufung, umwallter Ort) und Vergleichung des armen. pardêz das Richtige getroffen haben.

1) Böhmer hält עֵץ הַחַיִּים in 2, 9 für eine Interpolation des Redactors. Die Willkürlichkeit dieser Kritik wird sich aus der folgenden Darlegung ergeben.



biet der mythischen Ideenwelt? Sehen wir also, was sich hier zur Erklärung jener zwei Wunderbäume darbietet. Man ist in dieser Beziehung schon länger her gewöhnt, eine allerdings auffallende Parallele, die uns die eranische Mythologie an die Hand gibt, zur Vergleichung herbeizuziehen, und wenn irgendwo, so ist man an dieser Stelle geneigt, einen „parsischen" Einfluss im alten Testament anzunehmen[1]). Wir werden nun allerdings diesen Vergleich zu berücksichtigen haben, allein unsre Methode verlangt in erster Instanz eine Untersuchung und eventuelle Vergleichung der Mythologie des indischen Sanskritvolks. Hier ist uns nun von mehreren Forschern schon in der erfreulichsten Weise vorgearbeitet, und wir haben im Grund das zu Tag geförderte Material nur noch besser zu klären und theilweise zu vervollständigen. Schon Adalbert Kuhn hat darauf aufmerksam gemacht, dass sich im letzten Buch des Ṛgveda zwei Stellen finden, die von einem Baume sprechen, aus welchem Himmel und Erde bereitet sind[2]). Es heisst X, 31, 7:

Kiṁ svid vanaṁ ka u sa vṛksha âsa jato djâvâpṛthivî nishṭatakshuḥ
saṁtasthâne ağare itaûtî ahâni pûrvîr ushaso ğaranta.
Was war das Holz wohl, welches der Baum, daraus sie Himmel und Erde zimmerten,
Die feststehenden, unvergänglichen, fortdauernden beim Kommen und Gehn der Tage und der frühern Morgenröthen?

Ähnlich lautet X, 81, 4:

Kiṁ svid vanaṁ ka u sa vṛksha âsa jato djâvâpṛthivî nishṭatakshuḥ
manîshiṇo manasâ pṛkkhated u tad jad adhjatishṭhad bhuvanâni dhârajan.
Was war das Holz wohl, welches der Baum, daraus sie Himmel und Erde zimmerten?
Ihr Weisen, das erforschet doch im Geist, was da erhaltend schirmt die Creaturen?

Mit Recht hat Kuhn in diesem fraglichen Baum einen Weltbaum erkannt, der mit seinem gewaltigen Wuchse Himmel und

1) So neuestens auch Spiegel, eran. Altrthsk. I, 463 ff.
2) Herabkunft des Feuers und des Göttertranks. S. 126.

Erde umspannt oder vielmehr diese als seine Bestandtheile in sich befasst. Dagegen ist freilich eingewendet worden: „wenn die Dichter ausrufen: Welches Holz, welcher Baum war es, aus dem sie Himmel und Erde machten? so bedeutet diess in der alten religiösen Dichtersprache nichts anderes als: Aus was für Stoff wurden Himmel und Erde gebildet?“ [1]) Und wenn man die Ausdrücke vanaṁ und nishṭatakshuḥ betont, so gewinnt es allerdings den Anschein, als besagte der vṛksha nicht so sehr einen Baum, als vielmehr eben das Holz von einem solchen als Baumaterial. Demgegenüber hat aber Spiegel bemerkt: „Warum haben die Dichter gerade die Worte Holz und Baum für Stoff gebraucht und nicht Stein oder etwas Ähnliches?“ [2]). Und wenn damit die Sache immerhin noch problematisch bleiben mag, so wird doch die Verfolgung der weiteren Spuren innerhalb und ausserhalb des Veda zu einer eingehenderen und überzeugenderen Begründung führen. Kuhn hat selber ausser den genannten beiden Stellen auf eine weitere, „mystische“ wie er sagt hingewiesen, die unsere Beachtung verdient: Ṛgv. I, 164, 20—22. Dieselbe lautet:

Dvâ suparṇâ sajugâ sakhâjâ samânaṁ vṛkshaṁ pari shasvagâte
tajor anjaḥ pippalaṁ svâdv áttj anaçnann anjo abhi kâkaçîti.
Jatrâ suparṇâ amṛtasja bhâgam animeshaṁ vidathâbhisvaranti
ino viçvasja bhuvanasja gopâḥ sa mâ dhîraḥ pâkam atrâ viveça.
Jasmin vṛkshe madhvadaḥ suparṇâ niviçante suvate kâdhi viçve
tasjed âhuḥ pippalaṁ svâdv âgre tan nonnaçad jaḥ pitaraṁ na veda.

Kuhn übersetzt:

Zwei Vögel, zu einander gesellte Freunde, setzen sich [3]) auf denselben Baum, der eine von ihnen isst die süsse Feige, der andere schaut, ohne zu essen, zu.

Wo die Geflügelten des Amṛta Spende im Opfer unaufhörlich preisen, der Herr des Alls, der Hüter der Welt, der Weise, hat mich den Schüler dorthin gesetzt [4]).

1) M. Müller, Essays II, 184.
2) Eran. Alterthumsk. I, 464 Anm.
3) Eigentlich: sie umfangen ihn (mit den Flügeln).
4) Nach dem Petersburger W. wäre diese causative Fassung von â

Auf welchem Baume die Soma (madhu) essenden Vögel niedersitzen und alle (ihn) pressen, auf dessen Wipfel ist die süsse Feige, sagen sie: die kann der nicht erlangen, welcher den Vater nicht kennt.

Dass wir es nun in dieser Stelle mit einem eigentlichen Baume, wenn auch im mythischen Sinn, zu thun haben, ist klar, so gewiss die genannten Vögel als eigentliche mythische Thiergestalten zu betrachten sind. Dass aber dieser geheimnissvolle Baum mit dem in den früher angezogenen Stellen coincidirt, oder wenigstens auf eine ähnliche Vorstellung führt, liegt ebenso auf der Hand. Einerseits nämlich ersieht man aus dem zweiten Verse, dass es sich bei der „süssen Feige", die den Baum somit als einen Açvattha (ficus religiosa) [1]) erkennen lässt, nicht um eine gewöhnliche Frucht handelt, sondern vielmehr um einen süssen Saft oder Trank (madhu), der mit dem amṛta identisch ist, d. h. mit dem Unsterblichkeitstrank der Götter [2]). Dass wir aber diese Lebensessenz der Götter im Himmel u. z. im Strom des himmlischen Lichts und der himmlischen (atmosphärischen) Gewässer zu suchen haben, bedarf nach den eingehenden Untersuchungen von Kuhn, Sonne u. a. keine nähere Begründung mehr [3]). Andrerseits weist die nähere Bestimmung animesham („ohne die Augen zu schliessen") nach dem Sprachgebrauch des Veda auch die Vögel im zweiten Vers der himmlischen Lichtregion zu [4]). Und nur bestätigen kann es diese Auffassung, wenn Ṛgv. I, 164, 46 (X, 149, 3 u. a.) die Sonne oder ihr Vehikel Garutmant und Ṛgv. I, 105, 1 (Sâm. V. I, 5, 1, 3, 9) der

---

viveça unzulässig (auch Sâjaṇa hat dieselbe), und wäre der Sinn: „er hat sich mir dem Unerfahrenen genaht."

1) Vgl. über diesen merkwürdigen Baum Lassen, ind. Altrthsk. I, 301 ff. Pippala m. ist synonym mit açvattha.

2) Vgl. Ṛgv. I, 23, 19. 71, 9 u. a.

3) Kuhn, Herabkunft des Feuers S. 174 ff. Sonne in Kuhn's Zeitschr. f. vgl. Sprachf. XV, 118 f. Es ist nur zu bemerken, dass der durchgreifende Parallelismus zwischen der Vorstellung des Lichtes und Wassers noch mehr zu betonen ist.

4) Am häufigsten wird dieser Begriff auf die Âditja angewendet. Vgl. z. B. Ṛgv. II, 27, 9. X, 63, 4. VII, 61, 3., aber auch auf die himmlischen Gewässer Ṛgv. I, 24, 6., auf Indra Ṛgv. X, 103, 1 u. a. — Vgl. auch v. 47 harajaḥ suparṇâ.

Mond (k̓andramas) als Vogel (suparṇa) bezeichnet wird [1]). Diese Stellen scheinen aber gerade desswegen auch zum Gesammtverständniss der obigen Verse und des in ihnen enthaltenen Mythus vom Baum und den Vögeln verhelfen zu können. Die beiden Vögel, die sich nach dem ersten Verse auf ein und demselben Baum niederlassen, um da ihr schönes Gefieder zu entfalten, sind offenbar Sonne und Mond, die beiden grössten, engverbundenen (sajuǵâ sakhâjâ) Himmelslichter [2]), horstend gedacht auf demselben Himmel und Erde umfassenden Baum, weil sie auf der Höhe des Weltgebäudes schwebend erscheinen [3]). Dieser Weltbaum ist als açvattha vorgestellt, dessensüsse, Leben und Wonne schaffende Frucht dem „süssen" Lichte (γλυκερὸν φάος) und Wasser des Himmels entspricht. Wenn aber der eine Vogel die Frucht geniessen, der andere nüchtern zusehen soll, so knüpft diese Unterscheidung an das specielle Verhalten der beiden Himmelskörper zu der einen jener himmlischen Substanzen an, nämlich zum Wasser: sie ist sichtlich von der Wahrnehmung genommen, dass die Sonne einen gewaltigen Einfluss auf die Entstehung der himmlischen Gewässer und die Vorgänge in der Atmosphäre überhaupt ausübt [4]), während der Mond mit seinen kalten Strahlen (çîtâṁçu) dieses Genusses mehr oder weniger entbehrt. Die übrigen Vögel endlich, von denen im zweiten Vers die Rede ist, werden auf die andern Himmelskörper zu deuten sein, die gleichfalls auf dem Weltenbaum nisten und am himmlischen Meth sich zu erlaben scheinen [5]). Wir stimmen mit dieser Auslegung im Wesentlichen mit Sonne überein [6]).

1) k̓andramâ apsv àntarâ suparṇo dhâvate divi.

2) Vgl. im Avesta Jt. 6, 5: „Ich preise die Freundschaft, die unter den Freundschaften die beste ist, zwischen Mond und Sonne." Wöluspa 5 heisst die Sonne sinni mâna Mondgenossin.

3) Die Sonne wird im Veda und später unter den verschiedensten Namen als Vogel vorgestellt (Garutmant, Garuḍa, Târkshja u. s. w.).

4) Man vgl. den Ausdruck „die Sonne zieht Wasser" und im Indischen die Vorstellung von den hohlen, röhrenartigen Sonnenstrahlen (nâḍî), die das Wasser aufsaugen Raghuv. 10, 59.

5) Man denke besonders auch an den Einfluss auf die Atmosphäre, der manchen Gestirnen (Sirius, Plejaden, Hyaden u. a.) zugeschrieben wurde. Die Deutung Kuhn's auf die Blitze (a. a. O. S. 131) soll nicht ausgeschlossen sein, liegt aber ferner.

6) A. a. S. 114 f.

Dass die mythische Phantasie der Inder das aus Himmel und Erde bestehende Gebäude der Welt in der That unter dem Bild eines Riesenbaumes veranschaulichte, dürfte schon aus dem Bisherigen zur Genüge erhellen, es liegen übrigens noch weitere Zeugnisse vor, die eine kurze Erwähnung finden sollen. Kuhn hat a. a. O. noch zwei Stellen des Veda angereiht: Ath. V. V, 4, 3 (VI, 95, 1):

açvattho devasadanas tṛtîjasjâm ito divi
tatrâmṛtasja kakshaṇaṁ devâḥ kushṭham avanvata.

Wo der Açvattha steht, der Göttersitz, im dritten Himmel von hier aus, da gewannen die Götter den kushṭha, der wie das amṛta (Ambrosia) anzuschaun ist [1]).

Hiezu Ṛgv. X, 135, 1:

jasmin vṛkshe supalâçe devaiḥ saṁpibate jamaḥ
atrâ no viçpatiḥ pitâ purâṇâñ anu venati.

Wo unter dem schönbelaubten Baum Jama mit den Göttern Gelage hält, da wünscht der Vater, der Stammesfürst, uns Alle bei sich zu haben.

Es ist nur Schein, wenn in der erstern Stelle der Götterbaum dem dritten Himmel, mit andern Worten dem obersten der drei Weltgebiete, der himmlischen Lichtregion zugewiesen ist: wir haben offenbar denselben Baum vor uns, der uns schon in Ṛgv. I, 164 als açvattha dargestellt wurde, und von dem uns die zuerst betrachteten Verse meldeten, dass aus ihm Himmel und Erde bestehen. Er ist hier nur desshalb ausdrücklich in den dritten Himmel verlegt, weil er als Göttersitz geschildert werden soll [2]). Beide Stellen aber lassen an der Thatsache der fraglichen Vorstellung von einem mythischen Weltbaum keinen Zweifel mehr aufkommen. Im Besondern berühren sie sich mit Ṛgv. I, 164 noch darin, dass sie uns das sich über der Erde ausbreitende Himmelsgewölbe sammt dem Dunstkreis (Wolkenhimmel) als das Laubdach eines gewaltigen Baumes betrachten lehren, wie sie auch das ebendaselbst befindliche Licht und Nass des

1) Zu kushṭha, einer mythischen Heilpflanze, von Wilson für costus speciosus erklärt, vgl. Roth, zur Literatur und Geschichte des Weda S. 39. Lassen, ind. Alterthsk. I, 337.

2) So wird auch der Wipfel der Yggdrasil als ein selbständiger Baum aufgefasst in Dämis. 39. Vgl. Simrock, deutsche Myth. S. 33.



Himmels als den Lebenstrank (Gesundheitstrank) [1]) erkennen lassen, den die Unsterblichen und Verstorbenen in seligem Verein schlürfen.

Hieran fügen wir noch die instructive Stelle Ṛgv. V, 54, 12 a:

tam̃ nâkam arjo agṛbhîtaçokisham̃ ruçat pippalam̃ maruto vi dhû-nutha.

Das von unfassbarem Glanz erstrahlende Firmament, die schimmernde Feige [2]), schüttelt ihr, ihr Winde, begierig.

Auch hier haben wir wieder den Açvatthabaum, dessen fruchttragender Wipfel mit dem Himmel identisch ist. Auch tritt hier in der Vorstellung dieser Himmelsfrucht deutlich die Substanz des Lichtes in den Vordergrund.

Eine Fortsetzung dieser vedischen Belege, zu denen vielleicht auch die von Sonne beigebrachte Anschauung in Ṛgv. I, 182, 7 hinzugenommen werden dürfte [3]), liefert uns die Brâhmaṇaliteratur, wenn es z. B. in der Kâṭhaka-Upanishad VI, 1 heisst:

„Aufwärts die Wurzeln, abwärts die Zweige hat jener ewige açvattha; er heisst Saamen, er Brahma, er amṛtam. In ihm beruhen alle Welten, über ihn geht keiner hinaus" [4]),

oder wenn in der Kaushîtaki-Upanishad von einem Ilpa genannten Baume die Rede ist, welcher in der vom See Âra umgebenen Welt des Brahma jenseits des alterlosen Stroms (vigarâ nadî) steht, — einem Baum, der nach Çam̃kara seinen Namen von der Erde (Ilâ) bekommen hätte, weil er deren Gestalt trage, und

1) Darauf weist der kushṭha hin.

2) Sâjaṇa deutet pippalam mit udakam.

3) kaḥ svid vṛksho nishṭhito madhje arṇaso jam̃ taugrjo nâdhitaḥ parjashasvagat.

Sonne findet hier den Wetterbaum (a. a. O. S. 111).

4) Es ist hier der mythische açvattha ganz dem wirklichen nach beschrieben. „Der Stamm des Baumes theilt sich in keiner bedeutenden Höhe von der Erde in mehrere grosse Aeste, welche wagerecht herauswachsen; von diesen gehen Zweige (die sog. Luftwurzeln) aus, die sich zur Erde senkend dort Wurzeln schlagen, an Dicke zunehmen und dann eine Stütze für den Mutterast abgeben." Lassen, ind. Altrthsk. I, 302. Die angeführte Stelle, sowie eine genau sich hieran anschliessende der Bhagavadgîtâ s. gleichfalls bei Kuhn, Herabk. d. F. S. 198.

sonst der somaträufelnde Feigenbaum (açvattha somasavana) geheissen wird [1]). In späterer Zeit aber beruhen allem nach nicht nur die Ǵambu (Eugenia Jambolana, rose apple), die dem Welttheil Ǵambudvîpa den Namen gegeben hat [2]), sowie die andern Weltbäume [3]), sondern auch die bekannte Vorstellung des Wunschbaumes (kalpavṛksha) auf derselben Sache, auch scheint die Bezeichnung der pinus devadâru als eines „Götterbaums" mit der dargelegten mythischen Anschauung sich zu berühren [4]). Ausserdem ist die Rede von vier Weltbäumen, die auf den vier Ausläufern und Strebepfeilern des Meru (Götterbergs) in den Himmel ragen, und wieder von fünf himmlischen Bäumen, die beiderseits den Himmelsgegenden entsprechen [5]).

Verlassen wir hiemit den indischen Boden, so drängt sich uns wohl zuerst eine Parallele auf, die die germanische Mythologie zu jenem Weltenbaume bietet, und auf die daher auch schon A. Weber und Kuhn hingewiesen haben [6]), die bekannte Weltesche Yggdrasil. „Das ganze Weltgebäude wird vorgestellt unter dem Bilde der Esche Yggdrasil. Diese Esche ist der grösste und beste von allen Bäumen: seine Zweige breiten sich über die ganze Welt und reichen hinauf über den Himmel:

Drei Wurzeln strecken sich nach dreien Seiten
Unter der Esche Yggdrasil.
Hel wohnt unter einer, Hrimthursen unter der andern,
Aber unter der dritten Menschen" (Grimnism. 31) [7]).

Enthält hiemit das mythische Bild der Weltesche zunächst das räumliche Moment des Universums, so ist weiterhin nicht minder

1) Vgl. Weber, ind. Stud. I, 397. 401. Kuhn a. a. O. S. 128. Auch Khândogja-Up. VIII, 5, 3 ist zu vergleichen, vom See Airammadîja und dem açvattha somasavana im dritten Himmel.

2) Cf. Vishṇu P. p. 166 ss. M.Bhâr. 6, 272 ff. — Ritter, Erdkunde IV, 2, 117. Lassen, ind. Altrthsk. I, 323.

3) Vishṇ. P. p. 198—201.

4) „Er erreicht eine ausserordentliche Höhe und hat oft einen Stamm von 20—25 Fuss Umfang." Lassen a. a. O. I, 299.

5) Vishṇ. P. p. 168. Vgl. auch Böhtlingk-Roth S. W. s. v. mandâra und devataru (auch pañkavaṭa ist zu vergleichen).

6) Weber, ind. Stud. I, 397. Kuhn a. a. O. S. 128 ff.

7) Simrock, deutsche Mythol. S. 32. 33. Ueber die andere Version in Dämis. 15 s. ebenda.

deutlich auch das zeitliche des Werdens und Vergehens, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft darin eingeschlossen. U. z. schildert der Mythus einerseits unter diesem Bild des Weltbaums die Vergänglichkeit und Hinfälligkeit der Welt. An den Zweigen weidet die Ziege Heidrûn, am Gipfel (Lärad) der Hirsch Eikthyrnir [1]), während vier andere Hirsche die Knospen von den Zweigen abfressen. Die Wurzeln werden von Würmern benagt, vor allem von der Schlange Nidhöggr (der „heftig hauenden"):

Die Esche Yggdrasil duldet Unbill
Mehr als Menschen wissen.
Der Hirsch weidet oben, hohl wird die Seite,
Unten nagt Nidhöggr. (Grimnism. 35.)

Gleichwohl steht Yggdrasil andrerseits wieder als vidh aldrnâra „allnährender Baum" vor uns, der wie er aus grauer Vorzeit stammt, so auch für lange Zeiten noch erhalten wird, ein anschauliches Bild des stets sich erneuernden uud verjüngenden Lebens. Diess zeigt der Mythus mittelst der Vorstellung von den 3 Brunnen, welche an den Wurzeln der Weltesche liegen. Der erste Brunn ist Urdharbrunnr, der Quell der Norne Urdh, an derjenigen Wurzel befindlich, die zu den Menschen reicht. Der zweite Baum ist Mimir's des Riesen Quell und liegt an der Wurzel, die sich über die Hrimthursen, das vorgeschichtliche Riesengeschlecht, erstreckt; der dritte Brunn endlich ist Hwergelmir der „rauschende Kessel", er gehört zur dritten Wurzel, die sich über Niflheim ausstreckt, und ist der Quell, durch den die urweltlichen Ströme aus der Unterwelt hervorbrechen [2]). Von diesen drei Brunnen ist der erste besonders wichtig, denn aus dem Brunnen der Urdh pflegen die Nornen täglich heiliges Wasser zu nehmen und damit die Esche zu besprengen, damit ihre Zweige nicht dorren oder faulen. „Diess Wasser ist so heilig, dass alles, was in den Brunnen kommt, so

---

1) Nach Dämis. 16 sitzt ein Adler in den Zweigen der Esche und zwischen seinen Augen ein Habicht. Simrock betrachtet Hirsch und Adler als verschiedene Bilder für denselben Gegenstand und versteht die Sonne darunter. A. a. S. 37. 38.

2) Simrock a. a. O. S. 35—37. Man vgl. hier auch die Deutung des Mythus von den 3 Brunnen.

weiss wird wie die Haut, die inwendig in der Eierschale liegt“. Nach einer andern Anschauung verwandelt sich alles darin in Gold. Die hervorragendste Wirkung des Wassers ist aber die Verjüngung, der Brunnen Urdh's ist das Lebenswasser. Und wie diese Vorstellung der belebenden und heilenden Kraft hier zu der des Weltbaums hinzutritt, so werden anderwärts beide auch wieder in wesentlicher Einheit angeschaut, die verjüngende Kraft wird zur Eigenthümlichkeit des Baums selber gemacht, derselbe trägt güldene Äpfel, die jene zauberhafte Wirkung haben [1]). Wenn in der Edda selbst diese wunderbaren Äpfel nicht als Früchte des Weltbaums erscheinen, so hängt diess eben mit dem herrschenden Bild der Esche zusammen. Wir haben vielmehr das Analogon zu dieser Lebensfrucht in dem Honigthau zu suchen, der nach der Edda von der Weltesche herabträufelt in die Thäler [2]), sowie in der Milch, die sie der Heidrun und durch sie den Einheriern spendet [3]). Derselbe Baum ist unter Hoddmimir's Holz oder Mimameidr zu verstehen, in welchem sich Lif und Lifthrasir (Leben und Lebenskraft), die Erzeuger der neuen Menschheit, während des Weltbrandes erhalten [4]). Nehmen wir diese verschiedenen Züge vom Welt- und Lebensbaum zusammen, so liegt die Verwandtschaft der Anschauung mit der indischen auf der Hand. „Wir haben auch hier einen über die ganze Welt sich ausbreitenden Baum, unter dem die Götter ihren Wohnsitz haben [5]), zwei Vögel sitzen in seiner Spitze, der Fluss oder See (vigarâ), der See Âra, an denen der Baum Ilpa oder der somaträufelnde Feigenbaum stehen, vergleichen sich dem Brunnen an der Esche; wie der soma nach arischer Vorstellung von diesem Baum stammt, so trieft der Thau, der Honigfall genannt wird, von Yggdrasil; der Honig ist aber der hauptsächlichste Bestandtheil des Meths und der soma wird ebenfalls madhu genannt, was zugleich auch Honig bezeichnet. Beides, Honig und Meth, sind daher auch hier identisch, was auch daraus her-

1) So in Märchen und Sagen. Vgl. Simrock a. a. O. S. 35.

2) Dämis. 16.

3) Grimnism. 25.

4) Vgl. Simrock a. a. O. 139.

5) Vgl. hiezu auch Simrock S. 38.

vorgeht, dass das Wasser aus Mimir's Brunnen Meth genannt wird, und der vom Baume fallende Thau Honigfall heisst; dieser stammt ja aber aus dem Wasser, mit dem die Nornen die Esche begiessen, diess Wasser muss also Meth sein" [1]).

Haben wir hienach bei den entferntesten Gliedern der indogermanischen Völkerkette dieselbe Grundanschauung von einem lebenspendenden Weltenbaum vorgefunden, so mag auch der Nachweis geführt werden, dass den Mittelgliedern diese Anschauung oder wenigstens die allgemeinere Vorstellung von einem himmelumfassenden Baum oder Gewächs gleichfalls nicht fremd ist. Nur kurz berühren wollen wir die aesculus Jupiter's und die ficus Ruminalis der Römer, die auch Kuhn zur Vergleichung gezogen hat [2]). Es ist nicht zu verkennen, dass das italische Alterthum mit Eiche und Feige ganz ähnliche mythische Vorstellungen verknüpft hat, wie wir sie im Vorhergehenden entwickelt haben. Der ruminalische Feigenbaum verräth seine mythologische Eigenschaft insonderheit durch seine Beziehung zum Zwillingspaar Romulus und Remus [3]). Interessanter ist die Ausbeute, die uns die griechische Mythologie bietet. Nachdem hier Kuhn die Vorstellung der Esche als eines Wolkenbaumes oder umgekehrt der Wolken und des „Wetterbaums" als einer Esche (μελία) aufgezeigt [4]) und auf die δρῦς παλαίφατος als auf einen dem Himmel oder Gewölk entsprechenden mythischen Baum hingewiesen hatte [5]), ist Sonne neuerdings einen Schritt weiter gegangen und hat an einer Reihe anderer Bäume des griechischen Epos dieselbe mythische Grundanschauung aufgedeckt [6]): an der

---

1) Kuhn a. a. O. S. 130 f.

2) Virgil Georg. II, 291: aesculus in primis, quae quantum vertice ad auras aetherias tantum radice in Tartara tendit.

(Plin. H. N. XVI, 4, 3—5). Kuhn a. a. O. S. 180. Preller, röm. Mythol. S. 96 ff. 695.

3) Tac. Ann. XIII, 58. Remi Romulique infantiam texerat. Liv. 1, 4 Romularem vocatam ferunt.

4) A. a. O. S. 133—136. 159. Die Esche heisst μελία um eines Zuckersaftes willen, den eine südeuropäische Art (fraxinus ornus) ausschwitzt. Dieser Saft verglich sich dem μέλι = madhu Meth, welcher selber wieder ein Name des himmlischen Nasses war (cf. ἀερόμελι Theophr. frg. 18).

5) Od. 19, 163. Kuhn a. a. O. S. 104.

6) Kuhn, Zeitschr. f. vgl. Sprachf. XV, 93 ff.

ἐλάτη περιμήκετος und οὐρανομήκης [1]), an der τανύφυλλος ἐλαίη [2]), an der παλαιὰ Διὸς φηγός zu Dodona [3]), am ἐρινεὸς ἠνεμόεις [4]). Überall begegnen wir hier dem über der Erde sich ausbreitenden Himmel und Dunstkreis unter dem Bild eines mächtigen Baumes, meist tritt in den bezeichneten Beispielen zugleich das Moment der Fruchtbarkeit hervor, das wir auch auf indischem und germanischem Boden antrafen: der Saft, der vom Baum ausgeschwitzt wird, oder seine Früchte erfüllt, ist das Gegenbild der Feuchtigkeit, des Niederschlags vom Himmel.

Es sei nun aber der grössern Vollständigkeit halber gestattet, zu zeigen, wie die mythische Phantasie für die Darstellung des Weltgebäudes oder des Himmels sich keinesweges an die Vorstellung einer Nutzpflanze band, wie vielmehr anderwärts an die Stelle solcher Bäume einfach die Staude, der Busch, der Strauch tritt. Ich glaube, wir werden hier in der Lage sein, die ursprüngliche Bedeutung des griechischen Olympos zu ermitteln. Halten wir uns freilich an das, was uns die griechische Literatur als die herkömmliche Auffassung desselben darlegt, so könnte dieser Gegenstand weit abzuliegen scheinen. Zwar ist der Olympos in ähnlicher Weise der Göttersitz, wie wir diess seither an Bäumen beobachtet haben, aber die Mythologie fasst ihn eben nicht als Baum, sondern als Berg. Sie bezeichnet mit dem Namen Ὄλυμπος (Οὔλυμπος) einerseits einen idealen Götterberg, der „aus der irdischen Luftregion in die des Äthers d. h. des reinen Himmels emporragt. Die Götter bewohnen den obersten Gipfel, wo ewige Heiterkeit und allzeit ungetrübter Glanz ist [5]). Darunter ist die Region der Wolken, welche Zeus nach Belieben sammelt oder zerstreut, und welche zugleich die

---

1) Il. 14, 287. Od. 5, 239.

2) Od. 13, 102 ff. vgl. 23, 190—201.

3) Il. 5, 693. Soph. Tr. 171.

4) Il. 11, 166. 22, 145. Od. 12, 103 ff. 431 ff. Es versteht sich, dass mit diesen Beispielen der Stoff nicht erschöpft ist; ich erinnere in dieser Beziehung noch besonders an die Palme zu Delos (vgl. Od. 6, 162), welche Leto umfasste, als sie den Apollo gebar (φοίνικος ῥαδινῆς Theognis v. 5 ff.). An ihre Stelle setzt die spätere Tradition den Ölbaum Paus. VIII, 23, 4. Preller, griech. Myth. I, 186.

5) Od. 6, 42—46.

Gränze der göttlichen Region von der irdischen bildet, daher die Wolken oft geradezu die Thore des Himmels genannt werden. Der Gipfel des Olymp ist also zugleich der Himmel, den die Götter auf diesem Berge bewohnen" [1]). Andrerseits hat ein wirklicher Berg des nördlichen Griechenlands, der die Gränze zwischen Makedonien und Thessalien bildet und sich durch seine vielen Zacken und Kuppen, seine stolzen Umrisse, seine imposanten Massen auszeichnet [2]), jenen ursprünglich mythischen Namen bekommen und ist damit zum sichtbaren Abbild des eigentlichen Olymps gestempelt worden [3]). So fest es nun stehen mag, dass der Olympos in der bekannten griechischen Mythologie ein Berg ist, glaube ich doch aussprechen zu dürfen, dass derselbe ursprünglich eine andere, wenn auch verwandte Vorstellung enthalten hat. Hierüber kann uns nur eine richtige Etymologie des Wortes Aufschluss geben, die freilich mit der Herbeiziehung der Wurzel λαμπ nicht gefunden ist [4]). Je alterthümlicher sich der Name unzweifelhaft anlässt, und je weniger es gelingen will, aus dem bekannten griechischen Sprachschatz eine Erklärung desselben zu bewerkstelligen, desto berechtigter dürfte der Versuch sein, auf sprachvergleichendem Weg das Räthsel zu lösen [5]). Und hier ist es nun ein vedisches Wort, das mir den Schlüssel hiezu zu bieten scheint. Wir begegnen nämlich im Ṛgveda und Atharvaveda der Form ulapa, die „Staude, Buschwerk" bedeutet [6]). Der Jagurveda hat die Ableitung ulap-

1) Preller, griech. Myth. I, 50. Über den Unterschied von Ὄλυμπος und Οὐρανός s. Pauly, R.Ecc. V, 925.

2) Vgl. Pauly V, 924.

3) Der mythische und geographische Olymp gehen natürlich in der Anschauung und Sprache eines Homer unzählige Male in einander über, dürfen aber darum nicht identificirt werden, wo u Walz in Pauly a. a. O. geneigt ist. Man vgl. z. B. Od. 6, 44 (οὔτε χιὼν ἐπιπίλναται) mit Il. 1, 420 πρὸς Ὄλυμπον ἀγάννιφον) u. a.

4) Servius zu Aen. 4, 270. Olympus = ὁλόλαμπος totus splendens.

5) Ich verweise auch auf Welcker, griech. Götterlehre I, 172, welcher sagt: „Daher empfiehlt sich die Vorstellung, dass auf jenen (den thessal. Olymp) eine aus Asien mitgebrachte Idee übertragen worden sei, so wie die Sintfluthsage in Griechenland verörtlicht worden ist, und der Glaube, dass ein Heiligthum Mittelpunkt der Erde sei, sich in Delphi wiederholt hat."

6) Ṛgv. X, 142, 3. Ath. V. VII, 66, 1. Kâtj. Çr. XXV, 3, 7. Vgl.

jâ[1]). Was nun die Zusammenstellung dieser Formen mit dem griechischen Olympos (ὀλύμπιος) nahelegt, ist einmal der Umstand, dass die indischen Lexikographen ausdrücklich ulupa als Nebenform von ulapa bezeugen, wie denn auch in einer Upanishad ulupja = ulapja vorkommt [2]). Wenn unter diesen Umständen gegen die Möglichkeit einer etymologischen Zusammengehörigkeit kein gewichtiger Zweifel erhoben werden kann [3]), so wird sich auf sachlichem Weg ein noch sichereres Resultat erzielen lassen. Wir bekommen statt eines Berges mit unsrer Etymologie im Olympos einen Busch oder Strauch als Göttersitz, und es fragt sich: ist diese Vorstellung mythologisch nachweisbar oder nicht? Hiezu wird uns gerade das alte Testament, dessen mythologischer Untersuchung unsre Arbeit gilt, den erwünschtesten Beitrag liefern. Wir lesen in Ex. 3, 1—5: „Mose aber hütete die Schaafe Jethro's seines Schwähers, des Priesters in Midian, und trieb die Schaafe weiter hinein in die Wüste und kam an den Berg Gottes Horeb. Und der Engel des Herrn erschien ihm in einer feurigen Flamme aus dem Busch. Und er sah, dass der Busch mit Feuer brannte, und ward doch nicht verzehrt. Und sprach: Ich will dahin und besehen das grosse Gesicht, warum der Busch nicht verbrennt. Da aber der Herr sah, dass er hingieng zu sehen rief ihn Gott aus dem Busch und sprach: Mose, Mose! Er antwortete: Hier bin ich. Er sprach: Tritt nicht herzu, ziehe deine Schuhe aus von deinen Füssen, denn der Ort, da du stehst, ist ein heiliges Land". Hier haben wir also einen wunderbaren Busch [4]), in dem Gott gegenwärtig ist, und aus dem er sich vernehmen lässt [5]), und dieser

Böhtlingk-Roth s. v. Nach den indischen Lexikographen auch eine Grasart (saccharum cylindricum). Das Wort scheint mit viṭapa verwandt zu sein.

1) Vâǵ. S. 16, 45.

2) Vgl. Böhtlingk-Roth s. v. v. ulupa, ulupja.

3) Vgl. z. B. ululi—ὄλολυς.

4) סְנֶה ist bestimmter der Dornbusch (βάτος).

5) Man beachte Deut. 33, 16., wo Gott שֹׁכְנִי סְנֶה genannt wird. Man fasst diesen Ausdruck geschichtlich und findet nur eine Rückbeziehung auf die in Ex. 3 erzählte Begebenheit; dass diess auch dem spätern alttestamentlichen Offenbarungsbewusstsein allein entspricht, ist keine Frage. Anders stellt sich jedoch die Sache für denjenigen, der den mythischen Ursprüngen der alttestamentlichen Anschauung nachspürt. Von hier aus be-

—

Busch befindet sich auf dem „Berg Gottes“, an heiliger Stätte. Es würde über den Zweck und das Ziel unsrer dermaligen Forschung hinausgreifen, wenn wir hier eine Analyse der Gestalt Môshähs und des Namens Chôrêbh geben wollten. Was sich mittelst einer dahingehenden Untersuchung schlagend darthun liesse: dass der feurige Busch in unsrer Stelle eine Bezeichnung des feurigen Himmels ist [1]), zeigt uns für jetzt in genügender Weise ein Blick auf die germanische Mythologie. Wir sehen nämlich im germanischen Alterthum den Dornstrauch [2]) bei der Leichenverbrennung zur Verwendung kommen: im heiligen Feuer, das aus den Dornen auflodert, liess man die Aufnahme des Verstorbenen in den Himmel sich vollziehen, dass aber dieses heilige Feuer ein Abbild des himmlischen Feuers, der Leichenbrand ein Symbol des Gewitters sein sollte, geht deutlich daraus hervor, dass der Scheiterhaufen mit dem Hammer, dem Attribut Thor's, geweiht wurde [3]). Ehe wir nun sehen, wie im hebräischen und germanischen Alterthum die Vorstellung des Strauchs, besonders des Dornbusches auf den Himmel übertragen werden konnte, sei nur auf Eine alttestamentliche Stelle noch hingewiesen, die aus dem Bisherigen beleuchtet wird und wieder zur Bestätigung des Gesagten gereicht, ich meine die bekannte Fabel des Jôthâm in Jud. 9, 8—15. Dass diese auf mythischem Boden gewachsen ist, verräth sie in ihrer vorliegenden Form noch merklich genug: die um ihrer köstlichen Frucht willen gerühmten Bäume sind zugleich als Götterbäume charakterisirt [4]). Offenbar müssen wir sie in dieser Eigenschaft in der himmlischen

---

trachtet haben wir in שֹׁכְנִי סְנֶה vielmehr eine ganz allgemeine Bezeichnung Gottes.

1) In der vorliegenden Stelle werden wir zunächst an den vom Schein des Wetterleuchtens und des Blitzes feurig erglänzenden Wolkenhimmel zu denken haben, da das Rufen Gottes aus dem Busch auf die Stimme des Donners hinweist.

2) Simrock a. a. O. S. 61. Grimm hat einen für heilig geltenden Dornstrauch (crataegus oxyacanthus) nachgewiesen. 54, 56.

3) Simrock a. a. O. S. 576. Man vgl. hiezu, wie die Aufnahme des Elias in den Himmel im Gewitter erfolgt 2 Reg. 2, 11. An die Seite des heiligen Dornstrauchs stellt sich die Donnerdistel. Simrock a. a. O. S. 431.

4) V. 9: הֶחֳדַלְתִּי אֶת־דִּשְׁנִי אֲשֶׁר־בִּי יְכַבְּדוּ אֱלֹהִים וַאֲנָשִׁים v. 13: ה׳ אֶת־תִּירוֹשִׁי הַמְשַׂמֵּחַ אֱלֹהִים וַאֲנָשִׁים.

Region suchen, worauf auch der Ausdruck „dass ich schwebe über den Bäumen“ [1]) indirect hindeutet. Warum nun aber gerade der Ölbaum, Feigenbaum und Weinstock und ihnen gegenüber der Dornstrauch ('âṭâdh) in Betracht kommen, wo es sich um das vornehmste Gewächs handelt, das ergibt sich aus dem entwickelten mythischen Ideenkreis von selbst. Wir haben im Dornstrauch so gut wie in jenen saftigen, fruchtbaren Gewächsen eine Bezeichnung des Himmels, es sind aber verschiedene Formen jener eigenartigen Pflanze, unter deren Bild die mythische Phantasie das Himmelsgebäude sich veranschaulicht hat [2]). Auch hier erscheint der Dornbusch als Bild des im Gewitter flammenden Himmels [3]). Aus dieser mythischen Grundanschauung, in welcher in der That Ölbaum, Feigenbaum, Weinstock und Dornstrauch als verschiedene Darstellungen ein und derselben Sache, als gleich heilige Gewächse erscheinen, ist mittelst Verschärfung des zwischen den drei ersteren und dem letzten sich darbietenden Gegensatzes die merkwürdige Fabel mit ihrer eigenthümlichen Motivirung hervorgegangen [4]). Was nun die Auffassung des Himmels unter dem Bild eines Strauches u. z. gerade des Dornstrauchs anbelangt, so scheint diese nicht allein von der Gestalt des Letztern, sondern auch von der Eigenschaft der Brennbarkeit ausgegangen zu sein [5]), wie wir denn in sämmtlichen Beispielen den feurig erglänzenden Himmel damit bezeichnet fanden. Es wird sich diess auch in dem Falle bestätigen, von dem wir ausgiengen, am Beispiel des griechischen Olympos. Bekanntlich gilt dem Griechen Zeus als der Olympier schlechthin. Wenn dieser höchste Gott einerseits der im Äther wohnende ist,

1) V. 9. 13. לָנוּעַ עַל־הָעֵצִים. Zu der Vorstellung des Königs der Bäume oder Pflanzen vgl. die oshadhîḥ somarâǵṅîr in Ṛgv. X, 97. v. 22 heisst es sogar: oshadhajaḥ saṁ vadante somena saha râǵṅâ.

2) Auch Jes. 34, 4 wird der Himmel mit Weinstock und Feigenbaum verglichen.

3) V. 15. תֵּצֵא אֵשׁ מִן־הָאָטָד וְתֹאכַל אֶת־אַרְזֵי הַלְּבָנוֹן.

4) Es lag im Wesen der Fabel, dass das Ganze mehr ein natürliches, als ein mythisches Colorit bekam, die Bäume verleugnen daher ihren Ursprung und geben sich als gewöhnliche irdische.

5) Dieses Moment hebt Simrock auch bei der Leichenverbrennung hervor: „Mit dem Dorn wurde wohl der aus Eichen- oder Birkenholz geschichtete Scheiterhaufen unterflochten, damit das Feuer besser brenne“. A. a. O. S. 576.

so tritt andrerseits in seinem Wesen die Beziehung zu den Vorgängen in der Atmosphäre in den Vordergrund, er ist der Wolkensammler (νεφεληγερέτης), der den „nährenden Regen in das dürstende Thal hinabträufeln lässt", aber auch „der stürmende, donnernde nnd blitzende Gott des Gewitters, welchen Homer in so vielen Beinamen und Bildern schildert, der Donar und Wuotan des griechischen Himmels" [1]). Diese hervorragende Eigenschaft des olympischen Zeus ist denn geeignet, auf die ursprüngliche Bedeutung des Ὄλυμπος selber ein Licht zu werfen. Offenbar ist dieser anfänglich derselbe feurige Busch, den wir im alten Testament als Wohnung Gottes u. z. Jâhû's (Djaus) vorgefunden haben; die mythische Phantasie der Griechen dachte also in der Vorzeit unter diesem Busch (ὄλυμπος = úlupa), den sie zum Göttersitz machte, an den im Feuerglanz erscheinenden Himmel [2]). Nun fragt es sich freilich, wie dieser Name später auf einen Berg übertragen werden konnte, also dass die Erinnerung an den ursprünglichen Sinn des Wortes völlig verloren gieng? Über die Thatsache selber dürfen wir uns nicht wundern: führt doch z. B. die Weltesche der Germanen, also ein Baum, den Na„Ross des Ygg, i. e. Odins" [3]). Näher betrachtet liegt aber der Übergang des ursprünglichen in den nachmaligen Ὄλυμπος als ein ganz leicht zu vermittelnder vor uns. Gibt es doch Gebirgsformationen, die mit ihren schroffen Spitzen und steilen Abhängen, mit ihren scharfen Zacken und Zähnen in der That einem dornigen Buschwerk nicht unähnlich sich gen Himmel erheben. Diese Anschauung bildet das Mittelglied zwischen dem Busch und dem Berg „Ὄλυμπος", und man wird es nun wohl nicht

1) Preller, griech. Mythol. I, 92 f.

2) Am nächsten lag die Vorstellung des Gewitterhimmels. Übrigens beachte man, dass auch der αἰθήρ, der als οἴκησις Διός betrachtet wird, „der Brennende" ($\sqrt{}$ idh) ist. Es sei noch besonders auf den arkadischen Olymp, den Gipfel des dem Zeus gehörigen Lykaeon hingewiesen, dessen Bezirk das ἄβατον des Zeus hiess (wie denn auf seine Betretung Todestrafe gesetzt war), und von dem „man noch zu Plutarch's Zeit fest glaubte, dass weder Mensch noch Thier Schatten darin würfen." Welcker, griech. Götterl. I, 212. Damit vgl. Ex. 3, 5: Er sprach: Tritt nicht herzu, ziehe deine Schuhe aus von deinen Füssen, denn der Ort, da du aufstehest, ist ein heiliges Land.

3) drasil (Träger?) ist eine gebräuchliche Benennung des Pferds. Vgl. Kuhn, Herabk. d. F. S. 132. Simrock a. a. O. S. 33.



mehr als eine blosse Zufälligkeit betrachten, worauf oben schon hingewiesen worden ist, dass wirklich der irdische Olymp der Griechen die bezeichneten Contouren an sich hat. Auch das alte Testament zeigt den Übergang der beiden Vorstellungen schlagend im Namen Sänäh, womit 1 Sam. 14, 4 eine Felszacke (shên hassäla') bezeichnet wird. Ja ich glaube in der Erzählung vom feurigen Busch Ex. 3 noch auf einen bedeutsameren Umstand aufmerksam machen zu sollen, der die Identität desselben mit dem Ὄλυμπος der Griechen auch sprachlich zu erhärten scheint. Wir finden hier nämlich den eigenthümlichen Ausdruck: „der Engel Jahväh's erschien ihm bĕlabbath 'êsh mittôkh hassĕnäh d. h. in einer Feuerflamme aus dem Dornbusch heraus" (v. 2). Dass die Form labbath unregelmässig ist, wie sie denn auch sonst nirgends vorkommt, kann nicht bestritten werden, aber wie ist sie zu erklären? Ewald stellt das Wort in Analogie mit makkôläth (1. Reg. 5, 25) und nimmt an, dass „im Anfang des Wortes, wo die Aussprache solche Laute schnell zu überspringen sucht", ein Hauchlaut sich verloren habe, so dass labbath aus lahbath entstanden wäre [1]), welche Form der samaritanische Codex hat. Olshausen dagegen meint: „Das Wort bĕlabbath, welches man aus einer Synkope (labbath = lĕhabbath) zu erklären versucht hat, beruht vermuthlich nur auf einem Schreibfehler oder einer zufälligen Beschädigung des Textes und wird in bĕlahäbhäth zu verwandeln sein" [2]). Gerade der Umstand nun, dass der Text an dieser Stelle eine so abnorme, auffallende Form zeigt, kann uns bedenklich machen und legt uns unwillkürlich die Vermuthung nahe, dass hier die dunkle Erinnerung an einen ursprünglich dem Zusammenhang der mythischen Erzählung angehörigen terminus zu Grund liege, und wir werden uns vielleicht nicht täuschen, wenn wir dieses ungefüge bĕlabbath aus einem ulapât d. h. „aus dem Busch" hervorgegangen glauben, das in der That in dem sanskritischen Wortlaut der ursprünglichen Überlieferung hier seine Stelle gehabt hat. Es sei nur vorläufig bemerkt, dass die folgende Untersuchung noch weitere z. Th. ungleich schlagendere Fälle bringen wird, wo unleugbar ganz gleichartige

1) Lehrb. d. hebr. Spr. §. 60, b.
2) Lehrb. d. hebr. Spr. §. 78, d.

Bruchstücke der sanskritischen Tradition transformirt zu Tag treten.

Doch es ist Zeit, dass wir das letzte wichtige Mittelglied der indogermanischen Völkerreihe zu seinem Recht kommen lassen, die alteranische Nationalität mit ihrer heiligen Sage[1]). Hier ist es ja längst bekannt, dass der Mythus heilige Bäume kennt, welche allem nach zu den bisher besprochenen eine Parallele bilden; was aber von Anfang an unser Augenmerk fesseln muss, ist die Zweizahl jener Bäume, die uns zum Voraus an die Zweizahl der biblischen erinnert. Der eine dieser Bäume ist der Vîçpa-taokhma[2]) d. i. Allsaamen; das Minokhired nennt ihn ǵaṭbês „ohne Leiden", was mit der Bemerkung in der Avestastelle übereinzustimmen scheint: jâ hubis eredhwôbis jâ vaoḱê vîçpôbis „der Gutsaft, Hochsaft, Allsaft heisst"[3]). Wie in der indischen und germanischen Mythologie, so finden wir auch hier den mythischen Baum mit mythischen Thieren in Verbindung gebracht. Das Avesta bezeichnet a. a. O. den Vîçpa-taokhma als den „Baum des Falken" (vanaṁ çaênahê), unter welchem der in Jt. 14, 41 auftretende mereghô çaênô, der spätere Sîmurg verstanden ist. Nach einer andern Stelle ist er der Horst der beiden Vögel Amru und Ḱamru[4]), die mit dem Çînamrû und Ḱamrôs des Minokhired[5]) und dem Amrôsh und Ḱâmrôsh des Bundehesh[6]) identisch zu sein scheinen und an das Vogelpaar

1) Man vgl. übrigens auch die Sage der minussinischen Tataren, wovon Spiegel (in Schiefner's Übersetzung) ein Bruchstück mitgetheilt hat. Eran. Altrthsk. I, 466.

2) Es heisst Jt. 12, 17: jaṁ upairi urvaranaṁ vîçpanaṁ taokhma nidhajaṭ „auf welchem aller Gewächse Saamen niedergelegt sind." Das Bundehesh hat die Form Harviçptokhma.

3) Spiegel macht 3 Bäume daraus (Avesta III, LIV). Zur dunklen Form bis vgl. Windischmann, zoroastr. Studien S. 166. Spiegel, Comm. z. Av. II, 590 f. Ich möchte das Wort lieber mit vish, vis in Verbindung bringen, das ursprünglich nicht Gift, sondern einen kräftigen Saft oder Trank überhaupt bedeutet haben muss, wesshalb viskithra Arznei ist (cf. ἰάομαι und ἰός). Damit erhalten wir in hubis u. s. w. Namen, die trefflich mit hvâpa stimmen. Auch baêshaz (bhishaǵ) könnte auf eine verwandte Wurzelform führen.

4) Jt. 13, 109.

5) Spiegel, Parsigrammatik S. 143.

6) Bund. 46, 5. 9. 59, 8.

einer angezogenen Vedastelle anklingen [1]). Wenn diese Attribute des wunderbaren Baumes weniger geeignet sind, für eine mythologische Deutung einen sichern Anhalt zu bieten, so leisten uns diess die noch übrigen Züge um so besser. Es macht sich nämlich eine auffallende Beziehung des Baumes zum Wasser geltend. Einmal steht er inmitten des Sees Vourukasha [2]) und soll allem nach als im Wasser selber wurzelnd gedacht werden. Sodann regnet er die Pflanzensaamen, die er enthält, auf die Erde hernieder, diese Saamen müssen also selber als Flüssigkeiten vorgestellt werden. Diess bestätigt noch überdem ein andrer Name des Baums: Hvâpa (fem.) d. i. Gutwasser [3]), der darauf hinzuweisen scheint, dass wir wie den fraglichen Saamen, so den Baum als aus Wasser bestehend, oder als wasserhaltig zu denken haben. Nicht minder wunderbar nimmt sich auch der andere Baum aus, von dem wir lesen, der Gaokerena [4]). Das Avesta nennt ihn stark, von Mazda geschaffen [5]), beschreibt ihn

---

1) Näher betrachtet dürften freilich die 2 suparṇa des Veda mit den beiden Vögeln des Avesta nichts zu schaffen haben: es lassen sich weder verwandte Namen noch ähnliche Functionen der Thiere nachweisen. Vgl. für das Einzelne Windischmann, a. a. O. S. 166 f. Auch das Verhältniss des Einen çaêna zu jenem Paare ist nicht deutlich. Sonne denkt bei den Letztern an „Sturmgeister" (weil sie den Baum schütteln) Kuhn, Zeitschr. f. vgl. Sprachf. XV, 116. Ich vermuthe eine den indischen Açvin ähnliche Vorstellung in ihnen.

2) Jt. 12, 17: jâ histaiti maidhîm zrajaṅhô vourukashahê. Nach Bund. 37, 17 wäre Vourukasha der die Erde umgebende Okeanos, wogegen Justi's Betonung des zrajô = Teich, See (Handbuch d. Zendsprache) nichts beweist. Sonne vergleicht Ṛgv. I, 182, 7: kaḥ svid vṛksho nishṭhito madhje arṇaso Kuhn, Zeitschr. XV, 119.

3) Vend. 5, 58 ff. „Gereinigt fliessen die Gewässer aus dem See Pûitika hin zum Meere Vourukasha, hin zum Baume Hvâpa, da mir die Bäume wachsen, alle, aller Arten u. s. f., die läss ich zusammen niederregnen, ich der ich Ahura Mazda bin." Vgl. die dabei dem erwähnten Vogelpaar angewiesene Function nach Minokhired. Spiegel, Parsigramm. S. 143.

4) Vend. 20, 17. Das Bundehesh hat die Form Gokarn, Gokart. Das Wort, das einem skr. gokarṇa entspricht, bedeutet eigentlich „kuhohrig." Ich glaube übrigens karṇa „Ohr" sachlich und sprachlich mit cornu Horn zusammenstellen zu müssen, und erkläre den eigenthümlichen Namen aus der elementaren Darstellung eines Baumes mit dem Zeichen + oder ϒ, womit man die alten Formen des א und ח vergleichen möge.

5) Jt. 1, 44.

aber mit besonderem Nachdruck als heilsamen Baum inmitten andrer heilsamer Pflanzen [1]), und als Eigenthum des Ameretât (Genius der Unsterblichkeit) [2]). Er erscheint hienach als ein Lebensbaum, und damit stimmt denn, dass die Huzvâreshübersetzung ihn mit dem weissen Haoma identificirt, der dûraosha (todabwehrend?) heisst [3]). Seine Lage betreffend gibt das Bundehesh an, dass der Gokart zunächst dem Harviçptokhma wachse [4]). Genauer genommen ergibt sich jedoch eine Differenz: nach einer Relation wächst er aus dem Schlund eines Berges heraus, in welchem das Wasser sich befindet, das in die 7 Keshvar der Erde strömt [5]), nach einer andern entsprosst er der Quelle Ardvîçûra Anâhita [6]). Jener Berg ist nach Jt. 5, 96 u. a. der Hukairja, der bald verschieden, bald identisch gefasst wird mit der Hara berezaiti [7]), wesshalb Windischmann den Hukairja als eine bestimmte zur grossen Hara berezaiti gehörige Bergspitze betrachtet [8]). Im Avesta sind diese Berge der Sitz Mithra's und Jima's und der Ort, wohin die Ardvîçûra vom Himmel herabströmt [9]), und Jt. 12, 23 lässt keinen Zweifel mehr, dass wir entschieden „einen paradiesischen Ort" als die Localität betrachten müssen, wo der Lebensbaum emporwächst [10]). Die Tradition der späteren Zeit bringt auch diesen Baum in Verbindung mit mythischen Thieren: „Da machte Ganâmino in diesem Wasserschlund eine Kröte (Eidechse) zum Verderben, damit sie den Hom vernichte. Um des Zurückhaltens dieser Ei-

---

1) Vend. 20, 15: urvarâo baêshazjâo.

2) Jt. 2, 3. 8. Sîroz 1, 7. 2, 7.

3) Eigentlich wohl: vom Tod nicht berührt.

4) Bund. IX, 19, 15.

5) IX, 42, 12 ff.

6) IX, 64, 1.

7) Cf. Jt. 12, 23. 24. 10, 88.

8) A. a. O. S. 171. Vgl. auch Spiegel, eran. Altrthsk. I, 191.

9) Âbân Jt. 96. Mihr Jt. 88.

10) Eine Vermittelung zwischen dem Berg und der Quelle, denen der Gokart entsprossen soll, gibt Bund. 56, 12 mit dem Var Urviç, einem See, der durch die Ardvîç gebildet werde und auf dem Berg Hukairja liege. Vgl. Windischmann a. a. O. S. 171 f. Vgl. auch, wie Jima in den vara den Saamen der höchsten und wohlriechendsten Bäume bringt Vend. 2, 74 f.

dechse willen schuf Ahura 10 Karfische dort, welche um den Hom immer kreisen“ [1]). Wir wollen uns nicht länger bei den untergeordneten Einzelheiten aufhalten, sondern lieber einen Versuch machen, diese beiden Wunderbäume der alteranischen Sage zu deuten. Und hier wird nun bei dem ersteren kaum ein Zweifel obwalten können. Die Vorstellung, dass er alle Pflanzensaamen auf die Erde herabregne, zeigt uns allein schon die richtige Spur; sie führt auf dieselbe Anschauung zurück, die wir auch im Veda finden, dass nämlich die Saamen im Regen herabkommen und den Pflanzen sich mittheilen, — eine naive Wendung des Gedankens der befruchtenden, belebenden Wirkung [2]), wie sie dem Regen zukommt. Wenn nun der Baum „Allsaamen“ hienach die specifische Function des Wolkenhimmels hat, so wird er auch ursprünglich gar nichts anderes sein, als ein Bild desselben, und in der That reimen sich auch alle andern Merkmale des mythischen Baums hiemit auf's Beste. Nicht nur begreift sich auf diese Weise der sonderbare Name Hvâpa vollständig, sowie die Combination des Baums mit dem See Vourukasha, der bei einer genaueren Prüfung der Avestastellen als eine Bezeichnung des himmlischen, atmosphärischen Sees oder Oceans sich ausweist; sondern auch die angedeutete Beziehung mythischer Thiergestalten, namentlich des Falken, zu dem Baume stellt sich als eine unleugbare Parallele zu dem dar, was wir schon früher auf indischem und germanischem Boden vorgefunden haben. Je sicherer wir nun aber diesen erstern Baum auf den Wolkenhimmel deuten können, desto ungezwungener spielt sich uns auch die Deutung des zweiten in die Hände. Dürfen wir doch wenn irgendwo so hier der schon in andrem Zusammenhang besprochenen arischen Eintheilung des Weltgebäudes eingedenk bleiben. Es unterscheidet diese, wie wir sahen, den Luft- oder Wolkenhimmel vom Lichthimmel, beide bilden

---

1) Bund. IX, 42, 12 ff. Diese 10 Karfische haben sich aus dem Einen des Avesta herausentwickelt, dessen ausserordentliche Sehkraft gerühmt wird. Bahr. Jt. 29. Dîn Jt. 7. Windischmann a. a. O. S. 170. Der Minokhired hat Einen Karfisch (und 99999 Ferver der Heiligen) zum Beschützer des Baumes bestellt, auf der andern Seite steht dann eine Mehrzahl von schädlichen Wesen.

2) Ṛgv. V, 83, 1: rcto dadhâtj oshadhîshu garbham (sc. parǵanjas).

mit einander die obern Stockwerke des Baus. Von hier aus lässt sich kaum etwas anderes erwarten, als dass der Lebensbaum Gaokerena eine bildliche Bezeichnung des Lichthimmels ist, der sein Laubdach und seine schimmernden Früchte s. z. s. über dem Wolkenhimmel ausbreitet und von der Erde aus angesehen wesentlich am gleichen Ort sich befindet, wie der letztere [1]). Es ist klar, dass mit dieser Auffassung die Localisation des Baums auf dem Hukairja oder der Hara berezaiti, andrerseits in der Ardvîçûra Anâhita vollkommen übereinstimmt: jene höchsten, heiligsten Berge sind nur Bezeichnungen des Himmels, und jene Quelle ist nichts anderes, als der vom höchsten Himmel herabfliessende Lichtstrom [2]). Nicht minder begreift sich aus unsrer Deutung die Darstellung des Gaokerena als Lebens- und Unsterblichkeitsbaums. Es hängt diess einmal ganz allgemein mit der Vorstellung des himmlischen Lichtes als einer heilsamen, wohlthätigen Substanz zusammen, wie sie die gesammte arische und indogermanische Mythologie durchzieht, sodann aber noch besonders mit den eschatologischen Anschauungen des arischen Alterthums: die hohen, lichten Himmelsräume sind, wie schon gezeigt, die Wohnungen der Unsterblichen und der Seligen. Wir finden die Vorstellung, dass die Frommen auf der Brücke

1) Hierin liegt auch der Schlüssel zu Gen. 2, 9, wo Böhmer durch eine Interpolation helfen zu müssen glaubt. S. das sogleich über die bibl. Bäume zu Entwickelnde.

2) Âbân Jt. 85. 88 heisst es, dass die Anâhita von den Sternen heruntersteigt auf die von Ahura geschaffene Erde. Ibid. 96 wird gesagt: „Anreihen will ich den Berg Hukairja, den ganz reinen, goldnen, von welchem herabfliesst Ard. An.“ Windischmann a. a. O. S. 171. Nach Bund. XII reicht Hara berezaiti bis zum ewigen Licht hinan. — Man vgl. wie auch Sonne auf diese Unterscheidung hinauskommt (Kuhn, Zeitschr. f. vgl. Sprachf. XV, 118). Es ist übrigens nicht zu übersehen, wie das Avesta Licht und Wasser aus derselben Quelle ableitet und gewissermassen als ursprünglich identische Substanz betrachtet. Man vgl., wie Jt. 5, 120 Regen, Schnee, Eis, Hagel als Niederschlag der Ardvîçûra bezeichnet werden. Es bestätigt diess unsere schon früher gethane Aeusserung hinsichtlich der mythologischen Verwandtschaft von Licht und Wasser und führt zu der Anschauung, dass das Wasser s. z. s. verdichtetes Licht ist. Ich verweise besonders noch auf Bund. p. 50: „So wie das Licht von Harburc aufgeht, am Harburc niedergeht, so geht auch das Wasser am Harburc aus und kehrt zum Harburc zurück.“ Windischmann, zor. Stud. S. 96.

Kinvaṭ dahin emporsteigen im Avesta [1]), im indischen Alterthum die verwandte, dass die Sterne „die Lichter der zum Himmel gehenden Frommen sind" [2]). Dass ein solches eschatologisches Moment sich mit dem Lebensbaum verband, beweist seine Identification mit dem weissen Haoma und das hiezu aus dem Bundehesh Angeführte [3]). Es ist nur über die Zweizahl dieser eranischen Wunderbäume zum Schluss noch etwas zu bemerken. Man kann fragen, wie es kommt, dass wir hier zwei Weltbäume haben, währenddem die indogermanische Mythologie sonst bei der Vorstellung eines Einzigen, ob dieser auch in manchfachster Weise zur Darstellung gelangt, stehen bleibt. Wenn bei einer oberflächlichen Betrachtung in diesem Umstand ein wesentlicher Unterschied zwischen der eranischen und der anderweitigen Anschauung gesucht werden mag, so wird die obige Darlegung des Sachverhalts ein derartiges Präjudiz hoffentlich beseitigt haben. Es ergibt sich vielmehr das einfache Verhältniss, dass auf eranischem Gebiet das auseinandergehalten wird, was die sonstige Mythologie unter dem Bild des Weltbaums in Eins schaut; die Vorstellung der Atmosphäre und des Lichthimmels [4]). Die eranische Mythologie zeigt sich also in diesem Punkt entwickelter.

Nun aber dürften wir auch in Stand gesetzt sein, eine Erklärung der zwei wunderbaren biblischen Paradiesbäume zu geben; dieselbe wird uns recht eigentlich als reife Frucht unsrer

---

1) Vend. 19, 96. 101. u. a. Kinvaṭ scheint der Milchstrasse und dem Regenbogen zu entsprechen. Beide erscheinen bekanntlich auch in der germanischen Mythologie als Seelenstrasse. S. Simrock, deutsche M. S. 28 f. 204. Indisch vgl. den setu in Sâm. V. II, 3, 1, 3, 2. Khând. Up. VIII 4, 1, 2. und den devajânapatha. Weber, ind. Stud. I, 396. A. de Gubernatis die Thiere in d. indogerm. M. S. 176.

2) Çatp. Brh. VI, 5, 4, 8. S. Weber, ind. St. I, 22.

3) Vgl. besonders den Sternengürtel des Haoma Jaç. 9, 81. 82. Dass der Lebensbaum zugleich als Ursprung der auf Erden befindlichen Menschen betrachtet werden konnte, legt die δρῦς παλαίφατος (und das ἐκ μελιᾶν geschaffene dritte Geschlecht Hesiods) nahe, tritt aber beim Gaokerena nicht hervor.

4) Vgl. Kuhn, Herabk. d. F. S. 129. Man beachte auch, wie der spätere Name des ersteren eranischen Baumes Gaṭbés (den Wolkenhimmel bezeichnend) sich mit der späteren indischen Etymologie des Namens für den Sternhimmel nâka berührt. Die Brâhmaṇa erklären dieses Wort aus na + aka = leidlos. Belegstellen s. bei Böhtlingk-Roth s. v. nâka.

seitherigen Untersuchung in den Schooss fallen. Es kann nicht geleugnet werden, dass die biblischen Bäume am meisten Ähnlichkeit verrathen mit den zuletzt besprochenen des Avesta und der spätern eranischen Tradition. Schon die Uebereinstimmung in der Zweizahl fällt ins Gewicht: die alttestamentliche Anschauung erweist sich hierin als ein gleichfalls entwickelteres Glied im indogermanischen und arischen Ideenkreis. Näher aber ist es ja unverkennbar, dass der biblische 'êẓ hachajjîm (Baum des Lebens) eine Parallele bildet zum eranischen Gaokerena (oder weissen Haoma)[1]. Wollten wir freilich hierauf den vielbeliebten bequemen Schluss gründen, dass entweder die Bibel aus dem Avesta, oder das Avesta aus der Bibel geschöpft habe, so müsste uns schon einfach der weitere Umstand bedenklich machen, dass der andere Baum der Bibel mit dem zuerst genannten des Avesta sich keineswegs ebenso zu decken scheint, wie die beiden Lebensbäume. Spricht diess gegen eine angebliche Abhängigkeit der einen Anschauung von der andern, wenigstens gegen eine rein äusserliche, mechanische, so kann es auf der andern Seite ebensowenig die ursprüngliche Verwandtschaft des eranischen und des hebräischen Mythenkreises widerlegen. Wir haben vielmehr in der vorgelegten Deutung des Baumes Vîçpataokhma näher besehen geradeso den Schlüssel zum Verständniss des correspondirenden Baums der Erkenntniss des Guten und Bösen, wie uns der Gaokerena die Bedeutung des Lebensbaumes erschliesst. Wenn wir den 'êẓ hachajjîm vom Lichthimmel verstehen, so erhält diess durch die schon besprochene Anschauung in 2, 7, wo das von der Sonne, dem Urmenschen, ausstrahlende Licht eine nishmath chajjîm genannt wird, eine nicht zu übersehende Bestätigung. Andrerseits bedarf es kaum noch des besondern Hinweises, dass die Milchstrasse mit ihren Ästen leicht auf die Vergleichung des Lichthimmels mit einem Baum führen konnte, wie denn die Sterne sich als die Früchte dieses Riesenbaumes darstellen konnten[2]. In welchem Sinn wir

---

1) Auch die ägyptische Mythologie hat bekanntlich einen Lebensbaum (am en anch) im Paradies. Ebers, Ägypten und die Bücher Mose's S. 30. Mit Recht hat Ebers darauf verzichtet, diesen als Prototyp des hebräischen zu erweisen.

2) Vgl. diese Vorstellung in der oben angezogenen Stelle Ṛgv. V, 54,

aber diesen Baum als Lebensbaum zu betrachten haben, — eine Frage, die zu den müssigsten Grübeleien Anlass gegeben hat[1]), das ist mit der Erklärung des Gaokerena schon beantwortet. Schwieriger lässt sich die Aufgabe an, die Verwandtschaft des 'êẓ hadda'ath ṭôbh vârâ' mit dem eranischen „Allsaamen" darzuthun. Allein sobald wir die eigenthümliche Stellung im Auge behalten, die in der arischen Mythologie gerade dem Mittelreich, dem Luftgebiet der Atmosphäre zugewiesen wird, wird sich die Vermittlung zwischen den scheinbar so disparaten Vorstellungen, die den beiden Bäumen zu Grund liegen, von selber darbieten. Im Baum „Allsaamen" ist die Atmosphäre als das befruchtende Princip gedacht, das mittelst seiner Niederschläge, besonders des Regens, den sämmtlichen Gewächsen des Erdreichs Wachsthum, Saamen und Frucht verleiht. Bekanntlich geht nun aber die arische Mythologie einen Schritt weiter rückwärts, sie fragt nach den Bedingungen und Voraussetzungen dieser befruchtenden und belebenden Wirkung des Dunstkreises und findet dieselben im Kampf der Gegensätze des Lichts und der Finsterniss, in einem Sieg der guten über die bösen Naturmächte des Himmels. Angeschaut wird dieser Kampf vor allem in dem Vorgang des Gewitters: da lässt der vedische Inder seinen Lieblingsgott Indra den Dämon der Finsterniss und der Dürre, der die Wolken zusammenballt, dass sie ihr köstliches Nass an das dürstende Erdreich nicht abgeben, den Vṛtra erschlagen. So erhält der Wolkenhimmel, dieses Mittelgebiet, recht eigentlich den Charakter einer Region des Kampfes, der Entscheidung, der Veränderlichkeit, und wenn die ringenden Gegensätze ursprünglich rein physischer Art sind, so hat sie doch die mythische Anschauung ohne Weiteres auch ethisch gefasst, der Kampf findet statt zwischen dem Princip des Guten und des Bösen (ṭôbh vârâ') auch in sittlichem Sinn. Es kann uns demnach nicht im Geringsten befremden, wenn die althebräische Mythologie denselben Baum als einen Baum „der Erkenntniss des Guten und Bösen" fasst, den die eranische Tradition „Allsaamen" nennt:

---

12 und Apoc. 6, 13. οἱ ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ ἔπεσαν εἰς τὴν γῆν ὡς συκῆ βάλλει τοὺς ὀλύνθους αὐτῆς.

1) S. hierüber Windischmann, zor. Studien S. 173 f.

beidemal haben wir eine bildliche Bezeichnung des Luft- oder Wolkenhimmels. Wenn aber das 'êẓ hadda'ath ṭôbh vârâ' deutlich den Sinn hat, dass dieser Baum für die ersten Menschen eine Quelle der sittlichen Unterscheidung und Entscheidung gewesen sei, sofern der Genuss seiner Frucht sie hiezu führte, so wird diese weitere Beziehung später noch ihre besondere Erledigung finden, wenn wir an die Erklärung des Sündenfalls kommen. Ich meine, die hiemit aufgezeigte Genesis der biblischen Vorstellung von einem Baum „der Erkenntniss des Guten und Bösen", wornach dieselbe aus dem gemeinsamen arischen Ideenzusammenhang direct hervorgegangen ist und eine völlig selbständige, ergänzende Parallele zum eranischen Baum „Allsaamen" bildet, sei zugleich die principiellste und schlagendste Widerlegung der „parsischen" Hypothesen [1]). Was endlich die Frage betrifft, welche Baumart der hebräische Mythus in der Vorstelluug der Paradiesbäume angenommen habe, so erledigt sich diese theils aus dem schon früher zu Jud. 9, 8—15 Bemerkten, theils aus der Andeutung Gen. 3, 7 insbesondere, wo das 'ălêh thĕ'ênâh unter den möglichen Bäumen Einen herausgreift: den Feigenbaum, dem wir auch auf indischem Boden begegneten [2]).

Gehen wir nunmehr zur Hydrographie des Paradieses weiter. Dieselbe ist in Gen. 2, 10—14 enthalten: „Und ein Strom geht aus [3]) von 'Êdhän, zu tränken den Garten, und von

---

1) Wenn Gen. 2, 9 neben den beiden Wunderbäumen כָּל־עֵץ נֶחְמָד לְמַרְאֶה וְטוֹב לְמַאֲכָל genannt werden, so ist diess wohl freie Ausmalung, ausgehend von der Vorstellung des Gartens. Wir finden übrigens denselben Zug im Avesta (Vend. 5, 58 ff. 20, 15), und die oshadhiḥ in Ṛgv. X, 97, 1 scheinen auf eine analoge Anschauung zu führen.

2) Schon Theodoret u. a. haben das עֲלֵה תְאֵנָה mit dem Erkenntnissbaum combinirt. Noch andere Conjecturen s. bei Windischmann, zor. Stud. S. 175. Tuch, Comm. S. 68. — Nur beiläufig soll auch der Paradiesescypresse von Kishmer im Shâhnâme und der spätern persischen Sage gedacht werden. Vgl. Vullers, Fragmente über die Religion des Zoroaster, 1831. S. 71. 114. Humboldt, Kosmos II, 132. Shâhnâme ed. Mohl IV, p. 363—365. Lajard, mémoire sur le culte du cyprès pyramidal in Mém. de l'Acad. d. insc. nouv. série XX. 2me partie. pp. 129. 130. Renan, histoire générale d. l. S. p. 474. Spiegel, eran. Alterthumsk. I, 703.

3) Delitzsch: „ein Strom gieng aus, nicht: ein Strom geht aus; denn da der Verfasser das Paradies keinesfalls mehr als vorhanden ansieht, so kann

da aus spaltet er sich, so dass er zu vier Hauptarmen wird. Der Name des ersten ist Pîshôn, der ist's, der das ganze Land Chăvîlâh umfliesst, woselbst das Gold sich findet. Und das Gold dieses Landes ist gut; dort ist das Bĕdhôlach und der Shôhamstein. Und der Name des zweiten Flusses ist Gîchôn, der ist's, der das ganze Land Kûsh umfliesst. Und der Name des dritten Flusses ist Chiddäqäl, der ist's, der vor 'Ashshûr geht. Und der vierte Fluss ist der Pĕrâth.“ Wir haben hier ein merkwürdiges Stromsystem, das in 'Êdhän seinen Quellpunkt hat und die an's Paradies angränzenden Länder umspannt[1]). Während nach der gewöhnlichen Ordnung der Dinge Ein Strom aus vielen Quellen und Quellflüssen entsteht, sehen wir hier umgekehrt aus Einer Quelle oder vielmehr Einem Quellstrom mehrere Hauptflüsse hervorgehen. Eine unbefangene Betrachtung muss schon durch diese Grundanschauung zur Vermuthung geführt werden, dass wir es auch hier nicht mit natürlichen, irdischen Verhältnissen zu thun haben[2]), und es ist nichts leichter, als der Beweis, dass alle bisherigen Versuche, etwas diesem paradiesischen Stromsystem Entsprechendes geographisch nachzuweisen, verfehlt sind. Wenn die Einen mit einer Reihe von Variationen vier bedeutendere Flüsse, darunter jedenfalls Tigris und Euphrat, für die vier Paradiesströme ausgegeben haben, weil dieselben in der Nähe von einander (z. Th. trifft nicht einmal diess zu) entspringen, so haben sie dabei völlig ignorirt, dass v. 10 die vier Ströme nicht bei einander, auch nicht direct aus Einer Quelle (etwa Einem Quellsee, was zur Noth noch vorstellbar wäre) entspringen lässt,

---

er doch nicht sagen, dass Eden das Quellland des das Paradies bewässernden Stromes ist.“ Gen. Com. z. St. Ich finde nichts davon, dass das Paradies nicht mehr vorhanden sei, sondern nur, dass der Mensch sich nicht mehr drin befinde. Auch von einer wesentlichen Veränderung der Erdoberfläche — durch die Sündfluth — ist, so viel ich sehe, nirgends etwas gesagt.

1) וּמִשָּׁם יִפָּרֵד v. 10 verlegt deutlich die vier Hauptarme ausser den Garten in 'Êdhän; im Paradies selber befindet sich also nur der eine Quellstrom, der für den Zweck der Bewässerung genügt. Vgl. Tuch, Comm. S. 56.

2) Die Überzeugung von der geographischen Unstatthaftigkeit einer entsprechenden Annahme hat schon Ephräm Syrus bewogen, den Garten von 'Êdhän ausserhalb der Erde, an himmlischem Orte zu suchen. Näheres hierüber und über seine Anschauung im Allgemeinen s. bei Bertheau, die geograph. Anschauungen in Gen. 2, 10—14. Göttinger Studien 1847. S. 1118.

sondern dass es ausdrücklich ein Strom (nâhâr), eine grössere fliessende Wassermasse ist, die sich zuletzt in jenen Flüssen viertheilt[1]). Bekanntlich bietet die reale Welt für eine schliessliche Zertheilung eines Stromes nur das Beispiel der Deltabildung[2]), wie solche am Unterlauf bedeutenderer Ströme häufig eintritt und den Einfluss derselben in's Meer vermittelt. Dieser Umstand hat einen neueren Erklärer veranlasst, den ganzen Sachverhalt unsres Passus auf den Kopf zu stellen: der ungetheilte Strom von v. 10 soll nicht das Quellgebiet der folgenden Tetrade, sondern vielmehr das Mündungsgebiet, der Unterlauf sein, währenddem die vier râ'shîm den Oberlauf darstellten und vier Flüsse wären, durch deren Vereinigung der Eine Hauptstrom von 'Êdhän erst entstünde[3]). Diese Auffassung mag das für sich haben, dass sie an sich mit den Naturgesetzen nicht in Conflict kommt, aber sie steht dafür in einem um so unversöhnlicheren Widerspruch mit dem Sinn und Wortlaut des Textes, dem sie einen haarsträubenden Zwang anthut[4]). Wenn hienach die Exegese unsrer Stelle, so lange sie eine rein natürliche Deutung und einen streng geographischen Nachweis anstrebt, unvermeidlich den Text vergewaltigt, ebendamit aber sich selbst widerlegt, so wird

---

1) Diess z. B. gegen Keil's Ausführung: „Wenn nun auch diese vier Ströme selbst nicht aus Einem Quellstrom entspringen, wenn ihre Quellen sogar' durch Gebirgszüge von einander geschieden sind, so reichen diese Umstände doch nicht hin, deshalb unsere Erzählung für eine Mythe zu erklären. Mit oder seit dem Verschwinden des Paradieses kann sich auch die Örtlichkeit jenes Theils der Erde so verändert haben, dass die Gegend nicht mehr sicher nachweisbar ist." Gen. Comm. S. 49. Die ursprüngliche Örtlichkeit kann beschaffen gewesen sein wie sie will, nie werden Euphrat, Tigris, Cyrus und Araxes (wieKeil annimmt) aus Einem Quell-Strom entstanden sein.

2) Die sog. Bifurcation kann hier ja keinenfalls in Betracht kommen.

3) Pressel in Herzog's R.-Eccl. XX, 354 ff.

4) Es ist unbegreiflich wie geleugnet werden kann, dass יָצָא die Bewegung und Richtung des Stromes ausdrücke, wonach derselbe vom Paradies herausfliesst und sodann zu 4 Flüssen wird, die somit von 'Êdhän sich entfernen, nicht in dasselbe hinein und an seiner Gränze zusammenfliessen. Von der speciellen Deutung der fraglichen Flüsse, die den Euphrat, Tigris, Kerkha, Kuran coordinirt und den Shatt el Arab zu Einem Strom macht, der aus jenen vieren entstehe, sehe ich ab. Es ist diese sachliche Erklärung ebenso unnatürlich wie die sprachliche.

man sich hüten müssen, über etwaige Versuche, von mythologischer Voraussetzung eine Erklärung zu finden, von vornherein so absprechend zu urtheilen, wie diess in gewissen Kreisen bis auf diesen Tag der Brauch ist. Für uns ist jedenfalls durch die gewonnene Methode auch in dieser Frage der Weg schon vorgezeichnet: wir müssen nach dem Bisherigen in der Hydrographie des Paradieses und seiner Umgebung mit aller Bestimmtheit weitere mythische Züge erwarten und werden uns bald überzeugen, dass wir uns hierin nicht getäuscht haben. Wir verlassen zu dem Ende für einen Augenblick den biblischen Boden und verschaffen uns zuerst die nöthige Kenntniss dessen, was vor allem das indisch-arische, weiterhin auch das eranische und und sonstige indogermanische Alterthum Paralleles aufweist.

Dem alten arischen Inder ist die allgemeine Vorstellung geläufig, dass die Erde von Wasser umgeben sei [1]). Dieses am Himmel und an den Enden der Erde befindliche Wasser wird theils als stehendes, als See, Meer, Ocean (saras, hrada, arṇava, samudra u. a.) gefasst [2]), theils als fliessendes: Fluss, Strom (nadî, sindhu u. a.). Sehr beliebt ist die Anwendung des Vergleichs zwischen der himmlischen Fluth und dem Wasser in der Somakufe [3]), das selber wieder ebensowohl als stehendes, wie als fiessendes vorgestellt wird [4]), wie es denn auch promiscue saras, samudra, sindhu genannt wird. Da wir es nun im alten Testament nur mit Flüssen zu thun haben, so wendet sich auch hier unser Augenmerk sofort diesen zu, und wir begegnen zunächst einer einheitlichen Vorstellung, die dem Einen nâhâr in Gen. 2, 10 zu entsprechen scheint. Der vedische Inder redet von dem Sindhu κ. ἐξ., dem Einen himmlischen Strom oder Weltstrom, in dem er die Gesammtheit der atmosphärischen Dünste und Wasser als in Bewegung begriffener und die Erde rings umfliessender sich zur Anschauung bringt [5]). Eine bestimmtere

1) Ḱhând. Up. III, 11, 6 imâm adbhiḥ parigṛhîtâm sc. die Erde.

2) Vgl. die sieben Weltmeere der Purâṇa. Vish. P. p. 166.

3) Vgl. ârǵîka, ârǵîkîja, çarjaṇâvant, sushoma im Petersburger W.

4) Ṛgv. X, 75 erscheint Ârǵîkîjâ und Sushomâ als Fluss neben geographischen Flussnamen.

5) Ṛgv. I, 94, 16. 105, 19. 112, 9; namentlich IV, 43, 6 und Sâjaṇa's sindhuḥ sjandamâno meghaḥ.

Form dieses himmlischen Stroms stellt die Sarasvatî dar, die in den vedischen Hymnen mehrfach gepriesen wird[1]). Sie wird marutvatî, dhṛshatî genannt; es wird uns beschrieben, wie sie die Felsen zerreisst, und es ist zweifellos, dass sie eine Personification der stürmisch bewegten und im Gewitter dröhnenden himmlischen Gewässer ist, woraus es sich auch erklärt, dass sie schon im Veda, und noch mehr in späterer Zeit zur Göttin der Rede geworden ist. Eine ganz unbestimmte Bezeichnung desselben Himmelsstromes ist in der classischen Literatur die Gañgâ (Tripathagâ), welcher Name im Veda nur Einmal inmitten von Namen anderer Flüsse vorkommt, die sich halb. geographisch, halb. mythisch anlassen[2]). Als gemeinsame arische Benennung des himmlischen Stromes[3]) muss aber ganz besonders die Rasâ hervorgehoben werden, die wir auf eranischem Gebiet in der Form Rañha wieder erkennen werden. Auch dieser Name bezeichnet wie es scheint unter andrem im Veda einen irdischen Fluss[4]), gewiss aber ist es, dass derselbe wiederholt einen mythischen Sinn hat. So wird in Ṛgv. V, 41, 15 die Rasâ als die grosse Mutter (mâtâ mahî)[5]) um Schutz angerufen, und der Zusammenhang lässt keinen Zweifel aufkommen, dass wir in ihr eine kosmische Macht, ein himmlisches Wesen zu erblicken haben. Ṛgv. IX, 41, 6 sagt uns aber bestimmt, dass dieselbe um den hohen Himmel herumfliesst[6]). Und denselben Himmelsstrom treffen wir in dem bekannten Liede von dem Botengang der Saramâ zu den Paṇi, die jene verwundert fragen: kathaṁ rasâjâ

1) Ṛgv. I, 3, 10—12. 13, 9. 164, 40. II, 30, 8. 41, 18. VI, 61. VII, 96. X, 17, 7—9.

2) Ṛgv. X, 75, 5. Es ist kaum zu verkennen, dass der eine und andere Flussname, der uns geographisch geläufig ist, im Veda noch als Bezeichnung des himmlischen Stromes gebraucht wird, und die Vermuthung drängt sich auf, dass die Ṛgv. X, 75 aufgeführten Namen ursprünglich mythische Namen gewesen sind, die erst später localisirt wurden.

3) Dass auch Sarasvatî der arischen Periode angehört, ist durch Haraqaiti Vend. 1 nahe gelegt, wo dieser Name freilich wie auch haraêva = saraju schon näher bestimmt ist.

4) Ṛgv. X, 75, 5. Das Petersb. W. rechnet auch I, 112, 12. V, 53. 9 hieher.

5) Roth: Die alte Mutter s. S. W. s. v. mah.

6) pari naḥ çarmajantjâ dhârajâ soma viçvataḥ sarâ raseva vishṭapam. cf. Sâm. V. II, 3, 1, 6.

atarah pajâṁsi wie bist du über die Fluthen der Rasâ herübergekommen?[1]). Ebenso werden wir in Ṛgv. I, 112, 12, wo gesagt ist, dass die Açvin die Rasâ durch Wogendrang schwellen gemacht haben, sowie in Ṛgv. X, 121, 4, wo die Rasâ mit dem Meer in enge Beziehung gebracht ist, die Rasâ als mythische Vorstellung zu fassen haben. Wenn aber Ṛgv. V, 53, 9. X, 75, 6 Rasâ unter andern Flussnamen aufgeführt ist, die auf der Karte des alten Indiens z. Th. vertreten sind, so ist zu bemerken, dass selbst hier der alte mythische Sinn noch durchschimmert. In der ersteren Stelle werden z. B. die Windgötter angerufen: sie sollen sich durch die Rasâ, die Anitabhâ, die Kubhâ, die Krumu, die Sindhu nicht aufhalten lassen, zu kommen. Werden wir durch diese Namen auf das Stromgebiet des Indus hingewiesen, so macht uns sofort die zweite Hälfte des Verses hierin wieder irre, weil hier dieselbe Bitte mit Rücksicht auf die entgegenstehende Purîshiṇî und Saraju ausgesprochen wird: wir würden, wenn wir auch diese Namen folgerichtig im spätern geographischen Sinn fassen wollten, wie es scheint ins östliche Stromgebiet des Ganges geführt, in eine Gegend Indiens, welche leicht dem Dichter des Liedes noch gar nicht bekannt war[2]). Wie dem nun auch sein mag, der Veda hat jedenfalls mit dem Namen Rasâ mehrfach die Vorstellung eines Stromes, der Himmel und Erde umfliesst, ausgedrückt, und es lässt sich noch nachweisen, dass diesem Strom eine eigenthümliche Beschaffenheit, eine wunderbare Wirkung zugeschrieben wurde, deren ausdrückliche Hervorhebung dem Zweck unsrer Untersuchung entsprechen wird. Wir müssen zu diesem Zweck der schon berührten Stelle Ṛgv. V, 41, 15 für einen Augenblick noch einmal unsre Aufmerksamkeit zuwenden, nehmen dieselbe aber mit dem vorhergehenden Verse zusammen. Es heisst hier:

â daivjâni pârthivâni ǵanmâpaçǩâǩǩhâ sumakhâja voǩam
vardhantâṁ djâvo giraç ǩandrâgrâ udâ vardhantâm abhishâtâ arṇâh.
padepade me ǵarimâ ni dhâji varûtrî vâ çakrâ jâ pâjubhiçǩa

1) Ṛgv. X, 108, 1. 2. Vgl. Nir. 11, 25.

2) Man beachte auch, wie Purîshiṇî nicht blos die Geröllführende, sondern ebensogut die „Dunstige" sein kann. Es fragt sich übrigens, ob purîshiṇî nicht Epitheton zu Saraju ist. Zu der Letzteren vgl. z. B. Ṛgv. IV, 30, 18, wo der Name sichtlich ein mythischer ist.



sishaktu mâtâ mahî rasâ naḥ smat sûribhir ṛǵuhasta ṛǵuvaniḥ.
Her will die himmlischen und irdschen Wesen, herbei die
Wasser [1]) zum Gelag ich rufen:
Es mögen die lichtgekrönten [2]) Himmel von Getön anschwellen [3]), anschwellen von Gewässer die gewonnenen Fluthen!
Es hängt an jeden Schritt sich mir das Alter, wo nicht als
Schutzgeist, reich an schirmenden Gewalten,
Sich zu uns thut Rasâ, die grosse Mutter, mitsammt den Sûri [4]),
stracks die Hände nach uns reckend.

Offenbar verräth sich in dieser Stelle die Rasâ als Verjüngungsstrom, und es ist nicht schwer zu sagen, wie dieselbe schon vor der Ausbildung der eschatologischen Dogmen diese Bedeutung erhalten konnte. Fällt ja doch dieser Himmelsstrom mit dem nassen Element der Atmosphäre zusammen, das in seinem Niederschlag auf die irdische Natur belebend und verjüngend einwirkt, wie solches vor allem im Frühling zu Tag tritt. Aus dieser Anschauung heraus wird sich auch der Name „grosse Mutter" erklären, er bezeichnet die Rasâ eben als die gemeinsame Quelle alles Lebens, aller Vegetation, und die griechisch-kleinasiatische Mythologie bietet uns die schlagendste Parallele hiezu. Wir haben ursprünglich in der μεγάλη μήτηρ Ῥέα in der That gar nichts anderes, als die mâtâ mahî Rasâ [5]) des Veda. Ja es ist, als

1) Man könnte auch eine Art ἓν διὰ δυοῖν annehmen und die daivj. pârth. ǵanma mit den Âpas, die hier wie v. 12 als numina erscheinen, als ein und dasselbe betrachten; dann könnte ǵanma im Sinn von Geburtsstätte gefasst werden.

2) kandrâgra mit güldenstrahlenden Zinnen. Roth im Wörterbuch: schimmernden Anfang habend.

3) Auf das Rollen des Donners bei der Sammlung der Gewitterwolken deutend.

4) Die sûri hat schon Benfey zu Sâm. V. II, 4, 1, 8, 3 auf die Seligen gedeutet. In unserer Stelle treten sie offenbar ganz passend der Schutzgöttin als weitere schützende Genien zur Seite. Vgl. z. B. Ṛgv. I, 22, 20 mit X, 151, 5.

5) Ῥέα ist etymologisch verwandt mit Rasâ und wurde fälschlicherweise mit γέα, δέα identificirt. Rhea ist urprünglich nicht Erdgöttin, sondern die Göttin der himmlischen Fluth (cf. Ῥέας κόλπος, πόντος), daher die Mutter des Zeus und aller 3 Kroniden, wie der Götter überhaupt, daher eine μήτηρ ὀρεία (Wolkenberge), daher die Stifterin des Weinbaus und des Ackerbaues. Vgl. Preller, griech. Myth. I, 502 ff. Welcker, griech. Götterl.

klänge die vedische Vorstellung von den himmlischen Gewässern als glänzenden Burgen[1]) sogar noch in der Mauerkrone nach, die das charakteristische Attribut der Rhea geworden ist[2]). Was uns aber darin bestärkt, in der Rasâ einen Verjüngungsstrom zu erkennen, ist die schon oben berührte Vorstellung der viǵarâ nadî, des alterlosen d. i. ewig jungen und verjüngenden Stroms[3]), der nach der Kaushîtaki-Upanishad am Weltbaum Ilpa vorbeifliesst und die Brahmawelt begränzt. Schon Weber hat die Vermuthung ausgesprochen, dass diese viǵarâ nadî im Wesentlichen mit dem die Brahmawelt ebenfalls umgebenden See Âra, mit dem Airammadîjam saras der Khândogja—Upanishad[4]) und dem hrada vaihâjasa (Luftsee) des Epos, sowie weiterhin mit den Flüssen Vaitaraṇî, Çîtodâ und Çailodâ auf dieselbe Anschauung zurückführe[5]). Wenn er fortfährt: „Auch der Fluss Rasâ, der einer der unterirdischen Welten, Rasâtala (Boden der Rasâ MBh. V, 602—16), den Namen gegeben hat, in welcher, an seinem andern Ufer, die Asura wohnen, gehört wohl ursprünglich einer gleichen Vorstellung an?“ so haben wir wohl im Obigen diese Frage beantwortet und zugleich den Nachweis gegeben, dass der spätere Unterweltsfluss aus einem ursprünglich himmlischen Strom sich entwickelt hat. Wir haben nur noch anzufügen, dass dieser Lebens- oder Verjüngungs strom offenbar eine Parallele zum Lebens baum bildet[6]).

II, 216 ff. Eingehendere Begründung muss ich mir hier versagen, verweise übrigens auf das weiter oben zu tridiva Bemerkte.

1) Ṛgv. V, 41, 12. puro na çubhrâḥ.

2) Daher die mater turrita, turrigera Virg. Aen. 7, 784 f. Ovid. Fast. 4, 219. Arnob. 5, 7. Diod. 3, 59. Preller a. a. O. I, 506. 514.

3) Er macht nach Çamkara durch seinen Anblick jung. Anquetil Oupnekhat 2, 71 gibt an: Ex illa fossa ut transierunt, mare aliud est, quod nomen ejus behra est, id est, aliquis qui in illo lotionem facit (se lavat), a senectute egressus juvenis fiat. S. Kuhn, Herabk. d. F. 128. Anm.

4) S. oben.

5) Ind. Studien I, 398 f.

6) Auch das Purâṇa stellt eine solche Synthese zwischen Baum und Strom her in dem Lebensstrom Ǵambu, der aus der Frucht des Ǵambu baumes entsteht. „From the Jambu tree the insular continent Jambu-dwîpa derives its appellations. The apples of that tree are as large as elephants: when they are rotten, they fall upon the crest of the mountain and from

Gegenüber dem Einen himmlischen Strom oder Weltstrom, den wir im Bisherigen unter verschiedenen Benennungen vorgefunden haben, weiss nun aber der altindische Mythus auch von einer Vielheit zu reden, er zerlegt denselben in sieben Flüsse [1]). Warum gerade sieben, ist schon von Benfey gezeigt worden [2]): wir haben darin die Zahl der Weltgegenden [3]). Darum wird auch das Weltmeer siebengründig genannt [4]), und die spätere Anschauung theilt das Weltall in sieben dvîpa (Inseln) und weiss von sieben Regionen der Unterwelt [5]). Aber auch aus dem Zusammenhang selbst, in welchem die sieben Flüsse auftreten, ist ihr mythischer Charakter deutlich zu ersehen: es handelt sich in den betreffenden Stellen um Vorgänge am Himmel, und dass wirklich der Eine himmlische Strom es ist, der unter der Siebenzahl vervielfältigt erscheint, beweist nicht nur der Veda, wenn er die Sarasvatî saptasvasâ nennt [6]) und vom Varuṇa saptasvasâ redet [7]), sondern auch das Epos, das von einer siebenfachen Gaṅgâ weiss [8]). Uebrigens finden wir auch in der epischen Literatur sieben Ströme vor: in älterer Form Râm. I, 44, 5 ff. [9]), in jüngerer MBh. III, 10820 ff. VI, 243. Auch das Vâjupurâṇa (nach

---

their expressed juice is formed the Jambu river, the waters of which are drunk by the inhabitants, and in consequence of drinking of that stream they pass their days in content and health, being subject neither to perspiration, to foul odours, to decrepitude, nor organic decay." Wilson, Vishṇ. P. p. 168.

1) sapta jahvîs Ṛgv. I, 71, 7. sapta sindhavas I, 32, 12. 35, 8. sapta nadîjas I, 102, 2. Vgl. Kuhn, Jahrbb. f. w. Kritik 1844. S. 108. Lassen, ind. Alterth. I, 731 f.

2) Sâm. V. S. 191 s. v. saptan. Indien in Ersch und Gruber S. 13.

3) Vgl. Ṛgv. IX, 114, 3 sapta diço nânâsûrjâḥ „die 7 Weltgegenden, deren jede ihre eigene Sonne hat" und den Agni saptamânusha Ṛgv. VIII, 39, 8.

4) saptabudhna Ṛgv. VIII, 40, 5.

5) Vish. P. p. 166. 212. 204. Auch 7 Winde werden aufgezählt. Vgl. das Brahmâṇḍapurâṇa nach Kâṭavema zu Çâkuntala ed. Böhtlingk S. 274. An ihre Stelle treten später 7 × 7 Vish. P. p. 152. Veṇîsaṁhâra (meine Ausgabe) v. 61.

6) Ṛgv. VI, 61, 10. cf. saptadhâtu 61, 12.

7) Ṛgv. VIII. 41, 2.

8) M.Bh. III, 10820 ff. VI, 242. Râm. I, 44. 5 ff.

9) S. aber Lassen, ind. Alterth. I, 1015, Anm. 3.

Einer Relation), sowie das Matsja — und Padmapurâṇa vertreten die Vorstellung [1]). Einen indirecten Beleg für diese Deutung der Siebenzahl der Flüsse liefert die Parallele der Dreizahl in den tisro devîḥ des Veda, die ursprünglich ebenfalls nur der dreifach gedachte himmliche Strom sind und zwar der im Wetter brausende [2]). Hier liegt deutlich die Dreitheilung der Welt zu Grund [3]). Neben der Siebenzahl und der Dreizahl tritt nun aber in der Purâṇaliteratur auch eine Vierzahl von Strömen auf. Nach der hieraus gebildeten Weltanschauung ist das Centralgebirge der irdischen Welt (Ǵambudvîpa) der Meru [4]), das diesen Berg umgebende Centralland Ilâvṛta. Letzteres ist nach den 4 Weltgegenden von 4 Wäldern und 4 Seen begränzt. Auf der Spitze des Meru liegt die Stadt Brahman's, die von der Gaṅgâ umflossen ist. Die Gaṅgâ fällt hieher vom Himmel herab und theilt sich von hier aus in 4 mächtige Ströme, die nach entgegengesetzten Richtungen fliessen [5]). Sie heissen Çîtâ, Alakanandâ, Ḱakshu, Bhadrâ. Die Çîtâ durchströmt das Land Bhadrâçva, das im Osten vom Meru liegt; die Alakanandâ geht südwärts nach Bhârata und theilt sich in 7 Arme, Ḱakshu hat westliche Richtung und durchzieht Ketumâla, die Bhadrâ endlich ist der Nordstrom, der durchs Land der glückseligen Uttarakuru in den Ocean sich ergiesst. Man hat versucht, diese Angaben geographisch zu constatiren, es lässt sich jedoch der mythische Untergrund keinesfalls verkennen: die Vierzahl ist sichtlich nicht durch bestimmte geographische Anschauungen, sondern einfach durch die Idee der Weltgegenden gegeben [6]). Es hat daher zum

---

1) Vgl. Wilson in Vish. P. p. 171, n. 12. Über die mythische Bedeutung der Namen s. auch Lassen a. a. O. I, 1017.

2) Ṛgv. IX, 5, 8. III, 4, 8. Einer dieser Ströme ist die schon genannte Sarasvatî. Eine zweite heisst Mahî, und man beachte, wie $\sqrt{}$ mah besonders von erregten, brausenden Flüssigkeiten gebraucht wird.

3) Wie denn auch neben den 7 parâvatas von 3 die Rede ist. Ṛgv. VIII, 5, 8.

4) Neben dieser Anschauung, die sich auch M.Bh. 6, 194 ff. findet, steht jedoch im Letztern eine andere, welche Lassen wohl mit Recht für älter hält (3, 11843 ff.). Darnach ist Meru nicht das Centralgebirge, sondern das nördliche Randgebirge. Vgl. Lassen a. a. O. I, 1016. Spiegel, eran. Altrth. I, 204.

5) Vish. P. p. 169 ff.

6) Wilson deutet die Bhadrâ auf den Obi Sibiriens, die Çîtâ auf den

voraus vielmehr ein Vergleich dieser 4 indischen Weltströme mit den 4 Paradiesströmen der Genesis Wahrscheinlichkeit, wie derselbe auch schon gemacht worden ist[1]. Wir werden uns freilich mit einer blos allgemeinen, oberflächlichen Vergleichung nicht begnügen dürfen, müssen nun aber, ehe wir an die alttestamentlichen Flüsse herantreten, zuvor unsern Horizont noch mehr erweitern. Es handelt sich insbesondere noch um die correspondirende Anschauung des eranischen Alterthums.

Auch das Avesta hat die Vorstellung eines himmlischen Gewässers. Als stehendes gedacht ist uns dasselbe schon im See oder Meer Vourukasha[2] begegnet. Als fliessendes erscheint es einerseits vom Himmel zur Erde herabfallend in der Ardvîçûra[3], in der wir schon oben eine Personification des himmlischen Lichts und Wassers erkannt haben, andrerseits am Ende der Erde herumfliessend. In dieser Beziehung kommt vor allem die Doppelgängerin der vedischen Rasâ in Betracht: die Rañha[4]. Dass die Rañha des Avesta wirklich ein Fluss oder Strom ist, legt mehr oder weniger der femininale Name, entschiedener aber die Parallele der indischen Rasâ nahe, kann jedoch aus den Avestastellen selbst nicht streng bewiesen werden[5]. Die wichtige Stelle des Avesta, wo sie erwähnt wird: Vend. 1, 77 könnte nun den Schein erwecken, als sei sie ein wirklicher geographischer Name. Der erste Fargard enthält bekanntlich eine Auf-

---

Hoangho, die Alakanandâ auf den Ganges (die Ratnamâlâ gibt den Namen als Nebenbezeichnung der Gañgâ an), die Ḱakshu auf den Oxus. Vish. P. p. 171. Neben Ḱakshu findet sich die Form Bamkshu (Vamkshu), was allerdings auf den Oxus führen würde. Lassen betrachtet die Alakanandâ als identisch mit der Nalinî, dem Hauptquellstrom der Gañgâ (ind. Altrth. I, 1017), nimmt aber „eine spätere Uebertragung aus der Mythologie" an.

1) Vgl. Faber, pagan idolatry I, 315. Wilson, Vishn. P. p. 171. As. Res. VIII, 321. Bohlen, A. Indien II, 210. Ders. Genesis S. 32. Tuch, Genesis S. 56. Spiegel, eran. Altrth. I, 204.

2) Eigentlich „das Weitufrige." Nach Bundehesh umschliesst das Meer Vourukasha ringsum die Erde (Qaniratha) Cp. 11.

3) Jaç. 64, 16 ff. Vgl. damit die indische Gañgâ, die auf den Meru herabfällt.

4) Die Identität hat schon Windischmann dargethan, Zoroastr. Stud. S. 187—189.

5) Gegen Windischmann a. a. O. S. 187.

zählung der von Ahuramazda geschaffenen Gegenden, und man hat mehrfach der Ansicht gehuldigt, dass „hier die Wanderung der Eranier vor ihrer endlichen Einwanderung nach Eran oder unmittelbar nach derselben erzählt sei“ [1]), während von anderer Seite eine solche historisch-geographische Bedeutung des Schrifttextes bestritten worden ist [2]). Ich kann mich weder von einer historischen, noch von einer durchgehenden geographischen Bedeutung der dort aufgeführten Namen überzeugen [3]). Wenn auch die Mehrzahl derselben mit ziemlicher Sicherheit in nachweislichen Namen der späteren Geographie wiederkehrt, so blickt doch in vielen Fällen der ursprüngliche mythische Sinn noch deutlich hindurch [4]), und die Annahme einer mythischen Grundidee erhält nicht nur durch die Gesammtzahl der angegebenen Orte (16=4. 4 Weltgegenden), sondern auch durch den kaum bestreitbaren Umstand, dass die Reihenfolge der Namen einer sichern und durchgeführten geographischen Anordnung entbehrt [5]), eine beachtenswerthe Bestätigung. Es wird gestattet sein, wenigstens an den drei letztgenannten Orten unsre Ansicht einer nähern Begründung zu unterziehen. Was einmal den vierzehnten Ort Varena anbelangt [6]), so wird er als Reich Thraêtaona's und

---

1) Diese Ansicht ist zuerst ausgesprochen worden von Rhode, die heilige Sage des Zendvolkes S. 61. 69 ff. (cf. Heeren, Ideen zur Geschichte I, 498). Beigetreten sind Lassen, ind. Altrth. (1. Aufl.) I, 526 und Spiegel, Avesta I, 59 f. Pictet, origines Indo-Européennes pag. 36. 37. Eine Skizze der Einwanderung der Arier überhaupt findet noch Haug in Bunsen's Aegypten's Stellung in der Weltgeschichte V, 2, 104 ff. und (wenn ich recht verstehe) Lassen, ind. Altrth. 2. Aufl. I, 634 ff.

2) Kiepert, über die geographische Anordnung der Namen arischer Landschaften im ersten Fargard in Sitzungsber. der Berl. Ak. d. W. 1856. S. 621. ff. M. Bréal, de la Géographie de l'Avesta in Journ. As. 1862. Spiegel, Münchner gel. Anz. 1859. Nr. 43—46. Avesta II, CIX. Comm. über das Avesta I, 1. Eran. Altrth. I, 194. Vgl. zur Streitfrage überhaupt J. Muir, original Sanscrit texts II, 339—344.

3) Dass mythische Anschauungen hereinspielen, ist übrigens schon lange zugegeben. Vgl. Spiegel, Avesta I, 59.

4) Es macht sich namentlich bemerklich, dass die Oertlichkeiten grossentheils Flussnamen tragen.

5) Lassen's Anordnung (ind. Altrth. I, 635 Anm.) scheint mir zu künstlich zu sein und ist jedenfalls problematisch.

6) 1, 68. varenem jim kathrugaoshem das viereckige Varena.

Schauplatz seines Kampfes mit der Schlange Dahâka charakterisirt (§. 69): dass wir damit an sich nicht eine geographische, sondern eine mythische Localität erhalten, bedarf keines Beweises[1]. Sodann ist aber auch auf das Epitheton kathrugaosha hinzuweisen und daran zu erinnern, dass die Begriffe varena und kathrugaosha offenbar genau der Anschauung des vara entsprechen, den Jima kemkiṭ paiti kathrusanaṁ (nach jeder der 4 Weltgegenden) herstellt[2]. Mit gutem Grund scheint mir daher Justi Varena für ein ursprünglich mythisches Land auszugeben, und den Namen mit den Formen Varuṇa und Οὐρανός zusammenzustellen[3]. Lässt sich nun auch gegen eine später erfolgte Localisation des Namens und den Versuch eines Nachweises, wie derselbe vielfach gemacht wurde[4], kein Bedenken erheben, so bildet doch jener mythologische Erfund ein Präjudiz für die Auffassung der zwei folgenden Ortsnamen: Hapta hiñdu und Rañha. Die weitere Prüfung der Stellen, in welchen Rañha ausserdem noch auftritt, wird uns von selbst zu einer Beleuchtung der beiden Örtlichkeiten führen. Jt. 15, 27 wird berichtet, dass Kereçâçpa dem Râma qâçtra geopfert habe upa gudhem apaghzhârem rañhajâo „am verborgenen Abfluss der Rañha“[5]. Vergleicht man die parallelen Angaben der Opferstätten in jenem Jasht, besonders §§. 7. 15. 23, so kann kein Zweifel darüber bestehen, dass die Rañha einen mythischen Ort bezeichnet. Ein Gleiches gilt von Jt. 5, 81, wo Jôista paiti pédvaêpê rañhajâo „am Ufer der Rañha“ opfert. Noch deutlicher zeigt der Rashnujasht den mythischen Sinn der Rañha: derselbe gibt die verschiedenen Orte an, wo Rashnu der Genosse Mithra's sich aufhalte, er nennt die 7 Kareshvare, den See Vourukasha, den Baum des Falken,

1) Spiegel, eran. Altrthsk. I, 538.

2) Vend. 2, 61. 63. 64. 97. 99. 100. Dieser vara ist zugleich von der Länge einer Rennbahn (karetô drâǵô), weil der nach den 4 Seiten ausgedehnte Himmel von dem Ross der Sonne in einem Tage durchlaufen wird.

3) Handbuch der Zendsprache s. v. varena. Jt. 5, 33 erscheint überdem eine Mehrzahl von varena, was sich sofort erklärt, wenn das Wort eine Bezeichnung des Himmels ist.

4) Näheres s. bei Justi a. a. O. Spiegel, Commentar I, 43. Eran Altrthsk. I, 544 f. „Man sieht, dass die ganze Frédunsage in Tabaristan localisirt worden ist.“

5) Justi fasst gudhem als Namen des Canals.

von dem schon die Rede war, das Ende und die Gränze der Erde, das Gebirge Hara berezaiti, Hukairja und Taêra, eine Reihe von Sternen, Mond, Sonne, die anfangslosen Lichter und das himmlische Heiligthum. Inmitten dieser Örtlichkeiten finden wir nun auch die Rañha (12, 18. 19): Rashnu weilt auch upa aodhaêshu rañhajâo, upa çanakê rañhajâo „an den Gewässern, an der Steppe der Rañha". Es ist klar, dass wir sie so gewiss wie das Uebrige als eine kosmische Vorstellung zu betrachten haben, und wo sie näher zu suchen ist, das scheint aus §§. 20—22 hervorzugehen, denn wir treffen diese Zusammenstellung mit den Enden der Erde auch in der folgenden Stelle Jt. 10, 104. Hier wird die ausgebreitete Thätigkeit des Mithra beschrieben, es ist die Rede von seinen langen Armen (den Lichtstrahlen der Sonne), und es heisst von ihm: jaṭkiṭ ushaçtairê hiñdvô âgéurvajêiti jaṭkiṭ daoshatairê nighnê jaṭkiṭ çanakê rañhajâo jaṭkiṭ vîmaidhîm añhâo zemô was am östlichen hiñdu ist, fasst er an, und was am westlichen nighna, und was an der Steppe der Rañha und was am Ende dieser Erde [1]). Offenbar liegt es im Zusammenhang und Zweck dieses Passus, die weitreichenden Wirkungen des Gottes Mithra [2]) an der Entfernung ihrer Endpunkte darzuthun. Desshalb haben Justi und Spiegel vîmaidhîm sicherlich richtig als Gegensatz zur Mitte, d. h. als das Ende, die Gränze gefasst [3]). Daraus wird aber sofort auch klar, dass die

1) Vgl. Ṛgv. X, 121, 4. IV, 53, 4. — Der von M. Haug gegebenen Erklärung zur Stelle (Über den gegenwärtigen Stand der Zendphilologie S. 62 f.) kann ich mich nicht anschliessen, muss mich aber hier auf einen positiven Gegenbeweis beschränken. Wenn das unmittelbar vorhergehende mithrôaoǵañhô als Object zu frâgereweñti zu fassen ist, was dem Zusammenhang nach möglich erscheint, so möchte ich es jedenfalls nicht mit Haug „die welche in Freundschaft stark sind" übersetzen, sondern vielmehr „die deren Vertrag Kraft hat, die vertragstreuen." So bekämen wir einen ganz passenden Gegensatz zu dem in §. 105 ausgesprochenen Gedanken an das Verhältniss Mithra's zum Treulosen, Vertragsbrüchigen, Lügnerischen und brauchten nicht auf das vedische mitra = Freundschaft zu recurriren. Man könnte dann zu frâgereweñti an Ps. 139, 10 erinnern: תֹאחֲזֵנִי יְמִינֶךָ.

2) Vgl. §. 95. „Mithra, der so breit wie die Erde herzuschreitet nach Sonnenaufgang, der fegt die beiden Enden dieser Erde, der breiten, runden, fern zu durchschreitenden, der alles dieses umfasst, was zwischen Himmel und Erde ist."

3) Justi s. v. vîmaidhja. Spiegel, Commentar II, 570. Windischmann übersetzt: „in der Mitte," zor. Stud. S. 187.

correspondirende Raṅha selber an's Ende der Erde zu verweisen ist, wie diess schon Jt. 12, 20 ff. nahegelegt hat. Wir haben mit andern Worten in der Raṅha deutlich einen mythischen Weltstrom, der die Erdgränze bespült, ohne dass sich ein bestimmter Ort dafür angeben liesse. Gehen wir nun aber hievon aus, so sehen wir uns genöthigt, die erste Hälfte unsrer Stelle wesentlich anders zu verstehen, als man diess bisher gethan. Spiegel übersetzt: „was im östlichen Indien ist, das ergreift er, und was im westlichen, das schlägt er“ [1]). Dabei folgt er in der Auffassung von nighnê der Tradition, wogegen im Namen der Grammatik Protest erhoben worden ist [2]). Spiegel ist neuerdings desshalb (?) der Ansicht anderer beigetreten, die in nighnê einen Namen erkennen und vermuthet darin eine Bezeichnung des Nil [3]). Dass dieser einen passenden Gegensatz zum östlichen Indien oder wenigstens zum Indus selber bilden würde, kann man nun wohl zugeben. Dagegen will diese Deutung von nighna auf den Nil wenig zu der folgenden Raṅha passen. Spiegel hat nämlich die Raṅha in Vend. 1, 77, in der er früher, wie noch Justi den Jaxartes (Ἀράξης Her. 1, 202) gefunden hatte [4]), neuestens auch auf den Nil gedeutet [5]). Da aber keinerlei Grund vorhanden ist, die Raṅha in Jt. 10, 104 als eine von der des Vendidad verschiedene zu betrachten, so würden wir damit für die letztere Stelle eine Wiederholnng bekommen, die zum Mindesten höchst unwahrscheinlich ist. Wir können uns diesen geographischen Versuchen, wenigstens so lange es sich um Constatirung des ursprünglichen Sinnes handelt, entschieden nicht anschliessen, und je mehr wir von der mythischen Grundbedeutung der zweiten Hälfte unsrer Stelle überzeugt sind, desto mehr muss uns auch die erste in diesem Licht erscheinen. Es bedarf darum kaum der Bemerkung, dass wir uns mit Justi's Fassung von nighnê = Niniveh ebensowenig befreunden können, wie mit der Deutung auf

1) Ebenso Jaç. 56, 11, 6, wo es von Çraosha, dem Gefährten Mithra's gesagt wird.

2) Justi s. v. nighna.

3) Eran. Altrthsk. I, 195.

4) Avesta III, 96. Commentar I, 46. III, 570 wird de Lagarde's Vermuthung (der Amazonenstrom 'Pᾶ des Ptolemaeus) aufgenommen.

5) Eran. Altrthsk. a. a. O.

den Nil. Abgesehen davon, dass beide Erklärungen sprachlich höchst fraglich, wenn nicht unmöglich sind, scheint die Herbeiziehung von Niniveh noch ganz besonders wenig zu passen, weil es doch gewiss sehr auffallend wäre, wenn einer östlichen Ländermasse (Justi versteht unter hiñdvô ebenfalls Indien) eine blosse Stadt des Westens gegenübergestellt würde, denn Niniveh — Ninua bedeutet eben eine Stadt oder später einen Complex von 4 Städten [1]), nicht ein Land, obgleich es sonst bekanntlich an Beispielen nicht fehlt, dass der Name eines Landes und seiner Hauptstadt derselbe ist [2]). Freilich, dass hiñdu (heñdu) in unsrer Stelle, wie man annimmt, Indien sei, scheint mir eben in erster Linie noch nicht ausgemacht zu sein. Das gewichtigste Argument hiegegen dürfte in der Thatsache liegen, dass das Avesta allem nach nicht einmal bestimmt vom Indus redet, dessen Kenntniss doch für den Westländer die natürliche Vorbedingung und Vorstufe war: es ist gar nicht denkbar, dass ein Strom von der geographischen und ethnographischen Bedeutung des Indus so unberücksichtigt geblieben wäre, wenn sein Gebiet wirklich in den ursprünglichen Gesichtskreis des Avesta hereingehören würde. Es läge im Blick hierauf näher, den hiñdu in Jt. 10, 104. Jaç. 56, 11, 6 eben als den Indus zu fassen. Dafür würde auch sprechen, dass in Vend. 1, 73 hiñdu nachweislich = skr. sindhu Fluss ist, und weiterhin, dass ja Jt. 10, 104 dem hiñdu in der Rañha gerade auch ein Strom zur Seite gestellt wird. Näher betrachtet haben wir aber nicht einmal zu dieser Deutung ein Recht: ich wiederhole, dass der klare Zusammenhang einen mythischen Sinn der fraglichen Ausdrücke erwarten lässt, und dass wir demgemäss erst dann zu geographischen Namen unsre Zuflucht nehmen dürfen, wenn sich aus der mythischen Anschauung und Sprache heraus nicht eine einfachere, harmonischere Erklärung ergibt. Und da wüsste ich denn nicht, warum das Avesta nicht vom „östlichen Fluss“ (ushaçtara hiñdu) schlechthin sollte reden können, d. h. von einem am östlichen Ende der Erde gedachten Weltstrom, der der Rañha entspricht, vielleicht mit ihr in Verbindung steht, so dass die Erde ganz umflossen wäre, wie

---

1) S. Schrader, die Keilinschriften und das Alte Test. S. 22. 24. 286.

2) Vgl. auch Schrader a. a. O. S. 7.

diess das Bundehesh später ausdrücklich angibt [1]): Führt ja doch das Wort hiñdu jedenfalls in die gemeinsame arische Zeit zurück [2]), aus der auch die vedische Anschauung von der die Welt umströmenden Rasâ sich herleitet. Die nachdrücklichste Bestätigung scheint mir aber diese Erklärung von ushaçtairê hiñdvô durch das correspondirende daoshatairê nighnê zu erhalten, sobald wir diess richtig auffassen. Schon Windischmann hat die Form nighnê mit dem skr. nighna combinirt, und indem er von der Bedeutung „gelehrig" ausgeht, übersetzt er: „was im westlichen nahen (dienstbaren)" sc. liegt. Allein nighna heisst nicht gelehrig, sondern „abhängig" [3]). Es leitet sich von $\sqrt{}$han + ni her, was niederschlagen bedeutet, und dass dieselbe Composition auch dem Zend angehört, beweist das in amaênighna enthaltene Substantiv nighna = das Niederschlagen [4]). Sobald wir aber diesen klaren Grundbegriff von nighna festhalten, werden wir zu der Erklärung geführt, dass es in unsrer Stelle ein Substantiv ist, das „Abhang" bedeutet, und damit dürfte auch ein richtiges Verständniss des Zusammenhangs eingeleitet sein. Wollen wir begreifen, warum dem „östlichen Strom" der „westliche Abhang" gegenübergestellt wird, so müssen wir uns erinnern, dass im Veda das mit unsrem nighna gleichbedeutende nivat (Abhang, Abgrund), wie das synonyme pravat [5]) vorzugsweise bewässerte Thalabhänge [6]) bezeichnet, und ausserdem, was nicht minder wichtig ist, dass der Veda diese synonymen Ausdrücke an einer Menge Stellen, wenn nicht überall, im mythischen Sinn gebraucht, so dass es sich dabei sichtlich um himmlische oder kosmische Localitäten handelt [7]). Es geht hieraus sattsam hervor,

---

1) Vgl. besonders Jt. 19, 1: hâ hama pâirê çâiti frâpajâo dañheus â upaoshañuhvâoçka. Justi: sie (die Kette des Alburz) ganz umgibt das wasserumfluthete Land gegen Osten. S. auch Spiegel, Commentar II, 652.

2) Spiegel a. a. O. I, 45. Auch der Berg Hiñdva Jt. 8, 32, an dem sich die Dünste sammeln, ist nichts andres als der himmlische „Stromberg."

3) Vgl. das Petersb. Wörterb. s. v.

4) Jt. 19, 54 amaênighnem tarôjârem. Vgl. dazu Jt. 10, 133 nighniñti das Niederschlagen.

5) nivat enthält das Moment des Tiefen mehr, als pravat.

6) Vgl. z. B. Ṛgv. I, 54, 10: indro nadjo—pravaṇeshu ģighnate.

7) Vgl. zu nivat Ṛgv. I, 161, 11. VII, 50, 4. u. a., zu pravat das früher schon Bemerkte.

dass in unsrer Stelle weder von Indien, noch vom Indus, noch von Niniveh [1]) die Rede ist, wohl aber, dass das Avesta von mythischen Gewässern im Osten und Westen der Erde weiss [2]) und mit dem Veda nicht nur das alte Appellativ hiñdu = sindhu (wenn auch nicht mehr gebräuchlich), sondern auch den ebensoalten Eigennamen Rañha = Rasâ gemein hat. Und wenn hienach von Mithra ausgesagt wird, dass er mit seinen langen Armen alles erfasse, „was am östlichen Strom und was am westlichen Abhang ist, was an der Steppe der Rañha und was an der Gränze der Erde", so fügt sich diess vollkommen klar und harmonisch nicht nur in den ganzen Abschnitt, sondern in den mythischen Vorstellungskreis überhaupt hinein, der den Gott Mithra umgibt [3]). Ist nun auch hier die Rañha als ein mythischer Fluss zu erkennen gewesen, so mögen im Weitern zwei andre Stellen nur kurze Erwähnung finden: Jt. 14, 29. 16, 7. Hier wird von dem schon oben genannten Fisch Kara gesagt: er beachte in der Rañha einen Fleck Wassers von der Breite eines Haares. Es wäre geradezu sinnlos, hier an einen gewöhnlichen, irdischen Strom zu denken. Die Rañha ist vielmehr abermals das himmlische Gewässer, das jenes wundersame Thier beherbergt, sei es nun, dass wir unter dem Karô maçjô die Sonne verstehen, sei es, dass Sonne mit seiner Deutung auf den Blitz Recht hat [4]). Ein besonderes Interesse scheinen nun aber die zwei letzten Stellen noch zu bieten, die wir wegen Erwähnung der Rañha zu verzeichnen haben: Jt. 5, 63. Âfrîn Zart. 4. Die erstere muss im Zusammenhang mit §. 61—65 betrachtet werden. Es wird hier gesagt, dass der der Vorzeit angehörige Vafra navâza, von Thraêtaona angerufen (?), in Vogelgestalt der Ardvî çûra ge-

1) Kossowicz übersetzt: quicquid in occidentali Nighna.

2) Man beachte die Huzvâreshglosse zu Vend. 1, 73: haka ushaçtara hiñdva avi daoshatarem hiñdûm, wo an der Stelle von nighna geradezu hiñdu steht; wir haben hier den westlichen Strom, nicht „das westliche Indien," über das uns „die geographischen Notizen der Parsen keine Auskunft geben," wie Spiegel zugibt (Commentar I, 45), während Justi s. v. hiñdu Assyrien darin sucht. In Avesta III, 96. denkt Spiegel an Babylon.

3) Ob grade zwei Gegensatzpaare gewählt sind, um die 2 Paare entgegengesetzter Weltgegenden anzudeuten, kann unentschieden bleiben. Man vgl. §§. 99. 100. Spiegel, Avesta III, 95, Anm. 2.

4) Kuhn, Zeitschr. f. vgl. Sprachf. XV, 117.

opfert habe. Drei Tage und drei Nächte sei er seiner eigenen Wohnung zugeflogen, aber mit keinen Mitteln habe er sein Ziel erreichen können. Da habe er sich zum Gebet gewendet und die Ardvî çûra um Hilfe angefleht unter Angelobung eines reichen Opfers: „ich will Dir 1000 Opfer bringen hin zu dem Wasser Rañha, wenn ich lebend hinkomme zu der von Ahura geschaffenen Erde, hin zu meiner Wohnung". Da sei denn die Ardvî çûra in Gestalt eines reizenden Mädchens hinzugekommen, habe ihn am Arme ergriffen, und „bald war das, nicht lange dauerte es, dass er hinstrebte, kräftig zu der von Ahura geschaffenen Erde, gesund, so unverletzt, als wie vorher, zu seiner eigenen Wohnung". Spiegel bemerkt zu dieser Stelle: „die im Folgenden erzählte merkwürdige Mythe ist leider zu kurz erzählt, um ganz klar zu sein. Westergaard (der Vafra navâza liest) vermuthet, es sei der frischgefallene Schnee zu verstehen, cf. Weber's ind. St. III, 42. f. Gewiss ist, dass er als ein Bundesgenosse Thraêtaona's in irgend einer Sache gedacht werden muss. Nach einer kurzen Andeutung im Âferîn des Zarathustra möchte ich vermuthen, dass es ein Held gewesen sei, der sich nordwärts von der Rañha weit vorwärts gewagt hatte und den Rückweg nicht finden konnte" [1]). Wir müssen im Interesse unsrer Rañha dieser dunklen Stelle etwas mehr auf den Grund zu kommen suchen. Aus §. 63 geht hervor, dass die Rañha oder ihr Ufer der von Vafra navâza beabsichtigte Ort des Opfers ist [2]). Allein wir würden uns täuschen, wenn wir ihr nur diese Rolle im Verlauf des Ganzen zuschreiben wollten. Vafra navâza will zur Erde und zu seiner Wohnung gelangen, er vermag es nicht, es hält ihn etwas auf, es liegt etwas zwischen ihm und seinem Ziel, und was wird das wohl sein? Wer den Zusammenhang prüft, wird kaum zu einem andern Ergebniss kommen können, als dass dieses trennende Hinderniss die Rañha, der weitufrige Strom (dûraêpâra), selber ist. Wie diess aus §. 65 wahrscheinlich wird, wo die Ardvî çûra als rettende Göttin den Vafra navâza am Arm ergreift und ihn rasch hindurch und hinüber bringt, so dass er

1) Avesta III, 51.

2) Windischmann macht jam rañham vom folgenden frapajêmi abhängig, zoroastr. Stud. S. 187. Der Zusammenhang spricht gegen diese Construction.



gesund und unverletzt herauskommt, so scheint es auch der allerdings schwierige §. 62 zu verrathen. Es heisst dort nachdem gesagt ist, Vafra navâza sei 3 Tage und Nächte seiner Wohnung zugeflogen: nôiṭ aora nôiṭ aora avôiriçjâṭ thrôista khshafnô thritjâo frâghmaṭ ushâoṅhem çûrajâo vîvaitîm. Westergaard, Spiegel und Justi haben das unverständliche handschriftliche thrôista einstimmig in thraosta emendirt, was durch die beachtenswerthe Parallele Jt. 22, 7. 25 (24, 55) genügend begründet erscheint. Spiegel übersetzt: „nicht abwärts, nicht abwärts gelangte er genährt. Er gieng hervor gegen die Morgenröthe der dritten Nacht, der starken, beim Zerfliessen der Morgenröthe" — [1]). Mir scheint die ganze Stelle sich rhythmisch anzulassen, wie auch das wiederholte nôiṭ aora den Eindruck einer gewählteren poetischen Diction macht. Und in der That stellen die Worte

nôiṭ aora nôiṭ aora avôiriçjaṭ thraosta [2])

einen Vers bezw. Halbvers vor, der im Folgenden des Inhalts wegen seine Ergänzung erwarten lässt. Daraus folgt dann aber, dass das im Weitern enthaltene çûrajâo (wahrscheinlich durch Einfluss der vorhergehenden Genetive khshafnô thritj.) aus çûraṁ verdorben sein wird [3]), und darum der abermals sich ergebende Halbvers

khshafnô thritjâo frâghmaṭ ushâoṅhem çûraṁ vîvâitîm [4])

1) Justi fasst thraosta als neutrales Substantiv = Mehrung (√ thrush), nimmt es mit thritjâo khsh. zusammen und übersetzt „mit der Mehrung, Vollendung der dritten Nacht." Andre Erklärungen vgl. Spiegel, Comm. zu Vend. 18, 125 (I, 406). Ich halte thraosta für eine durch Metathese der Halbvocale entstandene Nebenform des gebräuchlichen thwarsta (√ thwareç) = abgeschnitten, begränzt, daher subst: Abschnitt, Gränze, Ende, wie denn thwarsta und thwarçaṅh gerade mit Zeitbegriffen verbunden werden.

2) aora wird mit Westergaard im Sinn von „weiter" zu nehmen sein; avôiriçjâṭ ist sicherlich aus avôiriçjaṭ verdorben; nôiṭ ist einsilbig zu sprechen.

3) Vgl. Vend. 18, 36.

4) thritjâo darf nicht mit Westergaard und Justi in thritjajâo corrigirt werden, da die irreguläre Form allein bezeugt ist und auch sonst wiederkehrt. Dagegen muss es wie auch frâghmaṭ dreisilbig gelesen werden. Ushâoṅhem vîvâitîm ist gegen die Conjectur Westergaard's festzuhalten und entweder als acc. der Zeit (cf. Jt. 14, 20) oder als Object zu frâghm. zu betrachten. Der Sinn bleibt gleich und ist vollkommen passend; zu vîvâitîm vgl. skr. vivâ intrs. und vivâta adj. In metrischer Hinsicht vgl. auch Aurel Mayr, Resultate der Silbenzählung aus den vier ersten Gâthâs. Wien 1871.

als Fortsetzung zu betrachten ist. Ich übersetze daher den in Rede stehenden Abschnitt von §. 62 folgendermassen:

Nicht weiter mehr, nicht weiter mehr gelangt' er, bis die dritte Nacht
Geendet, da kam er herfür beim Wehn des hehren Morgenroths[1]).

Es dürfte auch von hieraus einleuchten, dass es gerade der Strom Rañha ist, der den Vafra navâza in so schwere Noth bringt. Und wenn wir die Worte jêzi ǵum frapajêmi in §. 63 mit dem Bericht in §. 65 zusammenhalten, so wird es auch klar, dass Vafra befürchtet, im Strome zu ertrinken, unterzugehen, während er durch den mächtigen Beistand der Ardvî çûra das Gegentheil erreicht, dass er vielmehr gesund (drûm acc. adv.) und unversehrt (airista) hindurchkommt, hinüber zur Erde, zu seiner Wohnung[2]). Ich glaube, dass dieser Sachverhalt auch das rechte Licht auf den Namen Vafra navâza wirft[3]). Navâza ist von Justi wohl mit Recht auf nava und zan zurückgeführt worden und bedeutet demnach „neugeboren“, denn offenbar heisst Vafra so, weil er durch Vermittlung der Ardvî çûra neugeboren aus der Rañha hervorgeht. Vafra selbst wage ich nicht zu erklären; wäre die Lesart vifra (K. 12), die Spiegel adoptirt hat, richtig, so könnte man am ehesten das vedische vipra vergleichen, das von mehreren hervorragenden Lichtgottheiten gebraucht wird (Savitar, Agni, Indra, Açvin u. a.)[4]). Halten wir das Gesagte zusammen, so finden wir in unsrer Stelle einen Mythus auf die Sonne, der uns allem nach beschreibt, wie diese im Wintersolstitium[5]) durch die göttliche Macht des himmlischen Lichtes

1) Dieser Vers, der gerade die kritische Situation im Mythus beschreibt, wäre hienach ein in den prosaischen Zusammenhang eingeflochtenes poetisches Bruchstück.

2) Vgl. die ähnliche Unterstützung, die Herakles von Athene erfährt Il. 8, 367—369: εὖτέ μιν εἰς Ἀΐδαο πυλάρταο προὔπεμψεν ἐξ Ἐρέβευς ἄξοντα κύνα στυγεροῦ Ἀΐδαο, οὐκ ἂν ὑπεξέφυγε Στυγὸς ὕδατος αἰπὰ ῥέεθρα·

3) Über die verschiedenen Erklärungsversuche vgl. Spiegel, Comm. II, 511.

4) $\sqrt{}$ vip ruht auf älterem vap. Vgl. Justi s. v. 2 vap und vip.

5) Auf die Sonnen w e n d e deuten die entscheidungsvollen 3 Tage und Nächte. Vgl. die Brautwerbung des Frey um Gerda und ihre Verlobung nach 3 Nächten, worin der germanische Mythus die Wintersonnenwende beschrieben hat. Simrock, d. M. S. 540.

(Ardvî çûra) über den die Erde umgebenden Weltstrom (Rañha) zurückgebracht wird u. z. neugeboren, da sie nun mit verjüngter Kraft zu strahlen und neues Leben zu schaffen beginnt [1]). Damit haben wir aber für die Rañha des Avesta einen weiteren Zug gewonnen, der um so bemerkenswerther ist, als er eine interessante Parallele zu dem bildet, was wir bei der Rasâ des Veda nachgewiesen haben. Deutlich hat sich auch die Rañha als Verjüngungsstrom entschleiert, und nur Eines haben wir hinzuzufügen. Eine Differenz zwischen der Anschauung des Veda und des Avesta ist nicht zu verkennen. Während im Veda die Rasâ selber als die schützende, mütterliche Gottheit erschien, die vom Gebrechen des Alters heilt, ist die Rañha des Avesta nur das Mittel zur Neugeburt, welch letztere vielmehr der rettenden Thätigkeit eines höheren Numens zugeschrieben wird, während jenes Mittel ohne diesen höhern Einfluss die entgegengesetzte Wirkung kaben kann. Man sieht, wie diese Auffassung der Rañha im Avesta gewissermassen ein anderweitiges Mittelglied zwischen der vedischen und der späteren indischen Vorstellung der Rasâ darstellt. Ueber die Anspielung auf die hiemit besprochene Stelle in Âferîn Zart. 4 bedarf es keiner weiteren Ausführung [2]). Eine letzte Bestätigung findet unsre Deutung der Rasâ im Epitheton dûraêpâra [3]), das in diesem Fall ganz dasselbe besagt wie der Name Vourukasha: man sieht hier auch auf eranischem Boden die Vorstellung des weltumfassenden Meeres und Stromes ineinanderspielen.

Wesentlich dieselbe Sache nun, wie in der Rañha, scheint mir auch mit einem andern hervorragenden Flussnamen des Avesta bezeichnet zu werden: ich meine die Dâitja. Diese erscheint mehrfach, ähnlich wie wir diess bei der Rañha sahen, als

---

1) Im Veda wird navaǵâ und navaǵâta von analogen Erscheinungen gebraucht. Im Epos bezeichnet navaǵa den Mond unmittelbar nach Neumond M.-Bhar 12, 8819. Vgl. besonders Ṛgv. X, 187, 5: jo asja pâre raǵasaḥ çukro agnir aǵâjata. — Auch de Gubernatis (die Thiere in d. indgr. Myth. S. 75) hat unsern Avestamythus angezogen und vermuthet mit Recht einen Sonnenmythus darin.

2) Vgl. dazu Spiegel, Avesta III, 51. 192. Commentar II, 685 f.

3) Jt. 14, 29. Âfrîn Zart. 4. Vgl. die Formel rchik knark „fernendig", die das Bundehesh vom Himmel gebraucht p. 71, 10. Windischmann, zor. Stud. S. 2.

berühmte mythische Opferstätte [1]). Was jedoch diesem Strom eine vorzügliche Bedeutung verleiht, und zugleich die darin ausgeprägte Vorstellung näher beleuchtet, ist die das ganze Avesta durchziehende stereotype Begriffsverbindung: airjanem vaêǵô vaṅhujâo dâitjajâo. Uebersetzt man freilich diese Formel wie Spiegel mit „das Airyana vaêja der guten Schöpfung", so geht ihr Werth in der genannten Richtung vollständig verloren [2]). Allein Spiegel gibt selbst zu, dass diese Uebersetzung lediglich in der jüngsten Tradition begründet sei [3]), und würde sich gerne entschliessen, den Fluss Dâitja in dieser Verbindung anzunehmen, auf den auch die älteste Erklärung zu führen scheint, wenn nur einzusehen wäre, warum demselben „eine solche Wichtigkeit beigelegt werden soll, so dass er immer neben Airyana vaêja genannt wird" [4]). Wir wollen nun eine sprachliche Anfechtung der Spiegel'schen Uebersetzung von dâitjajâo um so mehr unterlassen, als wir hoffen dürfen, den einzigen sachlichen Einwand, der gegen die natürlichste Deutung auf den Fluss Dâitja erhoben wird, zu entkräften. Derselbe wird sich wohl von selbst erledigen, sobald der Sinn von airjana vaêǵaṅh richtig gefasst wird [5]). Man fasst diesen Ausdruck gewöhnlich mit Westergaard im Sinn von „arisches Quellenland", wobei man airjana vom einfachen airja ableitet, vaêǵaṅh aber mit skr. vîǵa = Saamen, Ursprung zusammenstellt [6]). Ist diese Erklärung sprachlich an sich möglich, so muss uns doch der missliche Umstand bedenklich machen, dass dieselbe die Gesammtformel airjanem vaêǵô vaṅhujâo dâitjajâo völlig im Dunkeln lässt. Wir werden daher vor allem airjana genauer zu prüfen haben, wenn sich uns eine bessere Fährte darbieten soll. Je fraglicher nun die herkömmliche Ableitung dieses Worts vom Adjectiv oder Substantiv airja ist, desto berechtigter ist es, auf die Wurzel beider Wörter selbst zurückzu-

---

1) Vgl. Jt. 5, 112. 9, 29. 17, 61.

2) Ähnlich M. Haug: „von guter Beschaffenheit."

3) Dieselbe substituirt داد, wornach dâitja das substantivirte Femininum des adjc. verb. von dâ wäre.

4) Commentar I, 13.

5) Über die Frage, ob vaêǵa oder vaêǵaṅh als Thema zu betrachten, vgl. Spiegel a. a. O.

6) Vgl. Brockhaus Vend. Sade S. 390 f. Justi, Handb. d. Zendspr. s. v. vaêǵaṅh.

gehen, die sich in ar darstellt. Was enthält diese für einen Grundbegriff? Vergleichen wir das zend. ar mit der gleichlautenden Sanskritwurzel, so kann feststehen, dass beide „in Bewegung setzen“ bedeuten [1]), was auch durch griech. ὀρ (in ὄρνυμι), lat. or (orior), altnord. ar (arna) bestätigt wird [2]). Dass aber die Form airjana sehr gut aus dieser Verbalwurzel unmittelbar gebildet werden konnte, leuchtet um so mehr ein, als dieselbe deutlich als eine Abschwächung der vollen Form airjâna sich zu erkennen gibt [3]). Wir bekommen damit ein im Uebrigen ganz regelrecht gebildetes mediales Participium [4]), dessen Sinn sein muss: „sich in Bewegung setzend, erregt.“ Haben wir nun in der Formel airjanem vaêǵô vaṅhujâo dâitjajâo unter der Dâitja dasselbe zu verstehen, wie in allen andern Fällen, wo dieser Name sich findet, also einen mythischen Fluss, so würde hieraus folgen, dass in airjana wie in vaêǵaṅh Vorstellungen enthalten sind, die mit der eines fliessenden Wassers zusammenhängen. Dass aber das Particip airjana in diesen muthmasslichen Zusammenhang hineinpasst, ist klar. Es kommt ausserdem hinzu, dass z. B. das Sanskrit gerade aus $\sqrt{}$ar eine Reihe von Wörtern gebildet hat, die die Fluth, den Wasserstrom u. dgl. bedeuten (arṇa, arṇas, arṇava); wir bekämen hiernach für airjana den Begriff „fluthend, wallend, gährend“ u. dgl. Dieses Resultat gibt nun aber auch für die Erklärung des zugehörigen Begriffs vaêǵaṅh eine Directive. Wir werden diess Wort nicht sowohl mit skr. vîǵa, als vielmehr mit dem wurzelverwandten vega = Woge, Wasserschwall, Strömung zusammenzustellen haben [5]) und wir sähen somit den verstärkten Begriff einer „fluthenden Strömung“ in airjana vaêǵaṅh enthalten. So ergibt sich für die

---

1) Das Nähere s. bei Justi a. a. O. und Böhtlingk-Roth S. W. s. v. ar.

2) Vgl. Fick, indogerm. W. s. v. 1 ar.

3) Dass solche Verkürzung der Endung âna auch im Sanskrit vorkommt, hat schon Kuhn zu ǩjavana (= ǩjavâna) hervorgehoben. Herabk. d. Feuers S. 27 f. Man vgl. ausserdem griech. — μενο zend. — mna (mana) = skr. — mâna des Participiums.

4) ar tritt in diesem Fall wie das lat. or in orior in die Dìvâdiclasse.

5) $\sqrt{}$ viǵ bedeutet eine schnellende Bewegung und wird in der älteren Sprache auf die Wasserwogen angewendet. Das Zend hat dieselbe Wurzel, aber nur noch in abgeleiteter Bedeutung cf. Justi s. v. vij und vaêgha. Das skr. vîǵa Saamenflüssigkeit scheint mit derselben Wurzel zusammenzuhängen.

ganze Formel der einheitliche Sinn: „die wogende Fluth der guten Dâitja". Es fragt sich nun freilich, was wir uns unter dieser Dâitja selber zu denken haben. Wir müssen den Namen mit Justi ebenso wie das Adjectiv dâitja von dâta n. = Gesetz, Ordnung ableiten [1]), womit das Avesta die gesammte natürliche und sittliche Weltordnung, das von Ahura mazda geschaffene, von Zarathustra verkündigte, von den Daêva befehdete Weltgesetz bezeichnet [2]). Die Dâitja ist also ein Weltstrom, ein mythisches Gewässer, das als ein Ausfluss jenes welterhaltenden Gesetzes betrachtet wurde [3]). Es ist aber von hier aus keine schwierige Aufgabe mehr, die eigentliche Deutung für diesen mythischen Strom zu finden; derselbe ist kein anderer, als der in den himmlischen Gewässern enthaltene, dem wir schon wiederholt begegnet sind, zuletzt in der Rañha des Avesta, und wir dürfen uns nur an die Bedeutung erinnern, welche der himmlischen Fluth für das gesammte Wachsthum und Gedeihen der irdischen Wesen zukommt, so wird sich der Name der Dâitja vollkommen begreifen. Dieser Strom ist allerdings gewissermassen eine Wirkung und wieder der Träger der heilsamen Weltordnung. Wenn er aber mit airjana vaêǵañh als ein gewaltig erregter, wogender geschildert wird, so liegt hierin die Vorstellung der Vorgänge im Gewitter, die von hervorragender und entscheidender Bedeutung sind [4]). Und man wende hiegegen nicht ein, dass das Airjana Vaêǵañh ja ein Landstrich sein müsse [5]). Das für diesen terminus wichtigste Capitel (Vend. 1) benennt, wie schon hervorgehoben worden ist, noch mehrere Localitäten mit Flussnamen, und man vergleiche dazu, wie auch der Name Ilâvṛta, den wir im Purâṇa den heiligsten Bezirk der Erde, das Reich der Mitte, bezeichnen sahen, diese Oertlichkeit

1) Vgl. skr. vâtja, vâtjâ von vâta.

2) Vgl. die daêna mâzdajaçnis mit dem dâta zarathustri.

3) Vgl. damit den vedischen Ausdruck ṛtasja dhârâ, ṛt. pajas (in der Opfersprache).

4) Dasselbe Moment trat in der schon besprochenen Sarasvatî des Veda hervor.

5) Nach Bund. p. 51, 19 geht die Dâitja von Airanvîc aus. Erst die spätere Tradition hat airjanem vaêǵô an und für sich schon zum Land gemacht und die Dâitja als den zugehörigen Strom davon unterschieden. Man hat im Anschluss hieran die Dâitja auf den Kur gedeutet.

nach jenem himmlischen Lebensstrom (der Ilâ) benennt. Wer ferner die Reihenfolge der für die einzelnen Örter geschaffenen Plagen ruhig überblickt und vergleicht, wird sich wohl hüten, auf die angeblichen 10 Wintermonate von Airjana Vaêǵaṅh (§. 9) bestimmte physicalisch-geographische Schlüsse zu gründen. Wenn Airj. V. als ein nördlich gelegenes Land erscheint, so sehr, dass ihm 10 Wintermonate zugeschrieben werden, so erklärt sich diess zur Genüge aus der bekannten mythischen Auffassung des Nordens als heiliger Gegend, als Göttersitzes, und beweist keineswegs schon das Vorhandensein einer historisch-geographischen Erinnerung. Es ist in der That eine starke Zumuthung, „die Wiege“ der Arier oder Indogermanen in einem Landstrich zu suchen, der 10 Monate Winter hat (vgl. auch Pictet, origines Indo-Européennes p. 36 s.). Die Darstellung in Vend. 1. beruht deutlich auf einer spätern Übertragung der Vorstellung vom „hohen“ Norden als Wohnsitz der G ö t t e r auf Airj. Vaêǵaṅh, die paradiesische Heimat der M e n s c h e n und das glückselige Reich Jima's (çrûtô airjênê vaêǵahi Vend. 2). Man vgl. dazu die Anschauung des Bundehesh in Cap. 11 ff. Es geht aus dem allem zur Genüge hervor, dass wir es auch im airjana vaêǵaṅh des Avesta mit einer mythischen Anschauung zu thun haben, und die geographischen Versuche zur Bestimmung der Lage haben daher nicht sowohl exegetischen, als vielmehr traditionsgeschichtlichen Werth[1]). S a c h l i c h trifft der „wogende Strom der guten Dâitja“ mit der Raṅha zusammen: wir haben verschiedene mythische Auffassungen ein und derselben belebten und belebenden himmlischen Wasserfluth darin[2]). Das Bunde-

---

1) Man hat das Airjana vaêǵanh bald im fernen Osten (Lassen „auf dem Westgehänge des Belurtagh und Mustagh“ ind. Alterthmsk. I, 636. Spiegel „in den äussersten Osten des iranischen Hochlandes, in die Quellgebiete des Oxus und Jaxartes“ Avesta I, 61.), bald im Westen Eran's (Spiegel mit Beziehung auf Bundehesh Cap. 25. 30. westwärts von Atropatene oder eine Gegend im Norden des Araxes, das أرّان Jâqût's und Qazwini's, Commentar üb. d. Av. I, 10. 11. Justi „die weite Strecke im Südwesten des kaspischen Meers,“ „doch scheint man über die wahre Lage nicht im Klaren zu sein, da im Minokhired gesagt wird, das im Osten liegende Kangdij grenze an airyana vaêjanh“ Handb. d. Zendspr. s. v. vaêjanh) aufzufinden geglaubt.

2) Die im Bund. p. 51, 19 namhaft gemachte Verunreinigung der Dâitja

hesh hat darum nicht Unrecht, wenn es die Dâitja für den rat (Meister) der Fliessenden ausgibt [1]).

Aus dem Bisherigen ist zu ersehen, dass auch die eranische Mythologie auf den Himmel die Vorstellung eines gewaltigen Stromes übertragen hat. Es könnte noch der eine und andere Name, mit dem dieser Strom benannt worden ist, beigezogen werden, es wäre diess jedoch für unsern Zweck von keiner Bedeutung, da die übrigen Namen im Avesta mehr oder weniger verblasst und erstorben sind [2]). Wir gehen daher zum Nachweis über, wie auch hier der Eine Strom wiederum in einer Vielheit zur Anschauung gebracht wurde, und das führt uns noch einmal zum ersten Fargard des Vendidad zurück, wo wir in §. 73 hapta hiñdu antreffen. Wir können nach unsrer gegebenen Entwicklung selbstverständlich auch diesen eigenthümlichen Ortsnamen nur mythisch verstehen u. z. so, dass wir darin wesentlich dieselbe Anschauung finden, wie in den sapta sindhavas des Veda, womit wir die traditionelle Deutung auf Indien überhaupt, oder auf „das Fünfstromland, vielleicht mit Einschluss des östlichen Kâbulistân“ ausdrücklich abweisen [3]). Während freilich im Veda die 7 Himmelsströme noch eine völlig lebendige Vorstellung sind, sehen wir sie im Avesta zu einem halb verklungenen Namen, einer dunklen Reminiscenz aus dem höheren Alterthum herabgesunken, und es ist immerhin möglich, dass schon bei der letzten Redaction von Vend. 1 der Name irgendwie geographisch bestimmt verstanden wurde, — im Widerspruch mit dem ursprünglichen Sinn und dem ganzen Zusammenhang.

Entwickelter ist die Lehre von den Weltströmen im Bundehesh. Wir begegnen hier einem namentlich bestimmten Strom-

---

durch Khrafçtra widerspricht unsrer Deutung nicht: es ist diese Vorstellung offenbar darin begründet, dass die Atmosphäre, die Wolkenregion, zugleich Sitz der götter- und menschenfeindlichen Wesen, der schädlichen Geschöpfe Añramainju's ist. Vgl. auch Vend. 19, 5.

1) XXIV, 14.

2) Die angebliche Dareġa Vend. 19, 15. 38. betreffend vgl. M. Haug über den gegenwärtigen Stand der Zendphilologie S. 45—47.

3) Vgl. A. Kuhn, Jahrbb. f. wiss. Krit. 1844. S. 800. Spiegel, Comm. I, 44. 45. S. auch Jt. 19, 31 die „siebentheilige Erde,“ und das Wasser das in die 7 keshvar der Erde fliesst nach Bund. IX, 42, 12 ff.

paar, dem Argrut und Vasrut [1]), die vom Harburk im Norden kommend, der eine nach Osten, der andere nach Westen fliessen [2]). Dass diess ursprünglich rein mythische Gewässer sind, liegt auf der Hand: der erstere ist etymologisch identisch mit der Raṅha. Sie umfliessen die Erde an beiden Gränzen, „alle Keshvar (Theile des Universums) geniessen von den beiden Kräftigen", nachher gehen beide in's Meer Vourukasha [3]). Ihnen gegenüber ist die Rede von 18 Flüssen, die nach ihnen derselben Quelle entströmten und ihr Wasser mit dem jener beiden vermischen. Auch diese, deren Namen aufgezählt werden, sind von Hause aus mythischer Art: bezeichnend ist, dass mehrere Ortsnamen aus Vend. 1 hier als Flussnamen (rut) wiederkehren. Mit dieser mythischen Herkunft und der ursprünglich fliessenden Vorstellung hängt auch der Umstand zusammen, dass wir das Verzeichniss dieser 18 Flüsse in doppelter Relation bekommen, die eine genaue Bestimmung aller einzelnen kaum ermöglicht [4]). Beidemal stehen Euphrat und Tigris, anlehnend an Arg und Vas [5]), an der Spitze der übrigen Flüsse [6]). Sie dürfen aber entschieden nicht als zweites Paar jenem ersteren [7]) coordinirt werden, denn die Einzigartigkeit namentlich des Argrut wird nachdrücklich hervorgehoben [8]), sie treten vielmehr ganz in die Linie

1) Die Vorstellung scheint mit Jt. 10, 104 zusammenzuhängen.

2) Vgl. besonders Cp. XX.

3) A. a. O. Windischmann, zor. Stud. S. 95 f. 187 ff.

4) Windischmann a. a. O. S. 96—98.

5) Es scheint, dass der in den beiden Verzeichnissen vorausgestellte Arg und Vas (Vah) von dem himmlischen oder „geistigen" Strompaare, das den 18 Flüssen gegenübergestellt wird, als das irdische Gegenbild unterschieden werden soll, ein Unterschied, der selbstverständlich erst späteren Datums sein kann und aus dem geographischen Interesse hervorgegangen ist. Vgl. die indische Vorstellung vom Herabkommen der Gaṅgâ, die auch diesen ursprünglich mythischen Namen mit dem geographischen des Ganges vermittelt. Nach Windischmann würde der Vahrut der zweite Vehrut genannt, nach Spiegel dagegen der Deirûd (Tigris). S. Windischmann a. a. O. S. 96. Spiegel, eran. A. I. 200.

6) Die Reihenfolge ist verschieden: das erste Verzeichniss zählt 3) Dei rid rut 4) Frât rut, das andere 3) Frat 4) Dagrat.

7) Wenigstens sofern es als das himmlische gedacht ist.

8) Bund. p. 54, 9. 59, 2. Vgl. die Huzvâr. Uebersetzung zu Jaç. 64, 12. Windischmann a. a. O. S. 188.

der 18. Über die spätere geographische Localisation des Arang-(Arg) und Vahflusses gibt uns das zweite Verzeichniss Aufschluss, so unklar übrigens, dass die Auffassungen stark auseinandergehen. Windischmann deutet den Arg auf den Indus, den Vah auf den Ganges; Spiegel u. a. betrachten den Vah als den Indus und setzen Arg = x + Nil [1]). Renan versteht unter dem Arg den Hilmend, unter Vah den Oxus [2]). Allem nach ist der Autor jenes Verzeichnisses dem Stromgebiet des Euphrat und Tigris näher gewesen, als dem des Indus oder Nil, und hat die ersteren zwei an den Arg und Vah angereiht, weil die Quellenverhältnisse der ersteren den mythischen des Arg und Vah analog erschienen [3]). Es mag jedenfalls so viel aus diesem kurzen Résumé zum voraus erhellen, dass die „étonnante conformité de la géographie mythologique du Boundéhesh avec la Genèse", von der Renan spricht [4]), genau genommen sich bedeutend reducirt, wie denn namentlich die biblische Grundanschauung von einer Stromtetrade sich hier nicht bemerklich macht, andrer Differenzen nicht zu gedenken. Ebenso ist es zu rasch geschlossen, wenn jener Forscher auf Grund der vorhandenen Ähnlichkeiten der Ansicht ist: si la tradition persane nous présente un thème analogue, au lieu de voir dans cette rencontre un emprunt fait par la Judée à la Perse, ou par la Perse à la Judée, j' y vois de préférence un souvenir commun, que les races ariennes et sémitiques auraient conservé de leur séjour dans l'Imaüs [5]).

Es ist nun aber Zeit, dass wir an die genauere Untersuchung unserer biblischen Ströme herantreten, und nur beiläufig möge noch der Hinweis darauf gestattet sein, wie auch auf ausserarischem Grund und Boden ähnliche Züge einer mythischen Hydrographie zu Tag liegen. Sonne hat diesen Punkt innerhalb der griechischen Mythologie bereits in's Auge gefasst: er hat gezeigt, wie der Okeanos als Weltmeer dem eranischen Vourukasha ent-

1) Näheres vgl. Spiegel, eran. Altrthsk. I, 192.

2) Histoire générale d. l. S. I, 471.

3) Man vgl. auch noch im Âferîn der 7 Amshasp. §. 9, wo an die Stelle der Ranha Urvañt tritt, und neben Urvañt und Veh der Frât genannt wird. Spiegel, Avesta III, 236 f. Windischmann a. a. O. S. 189.

4) A. a. O. auf Grund von Burnouf und Anquetil.

5) A. a. O. S. 472 f.

spreche (Il. 21, 195), wie auch das Verhältniss des Tistrja zum Vourukasha ähnlich sei dem des Sirius zum Okeanos (Tistr. Jt. 32. 40. Il. 5, 5. Apollon. Rh. III, 957), wie dann andrerseits der Okeanos wieder als Weltstrom zur Rasâ-Rañha sich ordne, und wie Xanthos-Skamandros und die Styx in der Grundanschauung mit der vom Himmel zur Erde fallenden Ardvî çûra zusammentreffen [1]). Auch das germanische Alterthum bietet bekanntlich Parallelen. Es kennt gleichfalls ein die Erde umgebendes Meer, das Wendelmeer, auch die Midgardschlange geheissen [2]). Von den drei mythischen Brunnen an den drei Wurzeln des Weltbaums haben wir schon oben gehört [3]). Einer derselben, Hvergelmir, erscheint in der Kosmogonie als der Urquell alles Seins, aus dem sich „die unendliche Leere des Weltraums Ginnungagap“ füllte. Wie aus dem eranischen Strompaar Arg und Vas 18 Ströme sich bilden, so ergiessen sich aus dem Wasser Hvergelmir's die 12 urweltlichen Ströme [4]). Und dem Arang des Bundehesh, der wie die Ardvî çûra „aller Wasser zwischen Himmel und Erde werth“ ist, vergleicht sich der eddische Wimur, „aller Flüsse grösster“, der sich ebenso deutlich mit dem Wendelmeer berührt, wie die Rañha mit dem die Erde umgebenden Vourukasha [5]). Eine ähnliche Vorstellung ist im Strome Ifing, der Asgard von Utgard (Riesenheim) trennt, enthalten [6]).

Für unsern Zweck behalten selbstverständlich die arischen, d. h. indisch-eranischen Vorstellungen, die wir ausführlicher dargestellt haben, das überwiegende Interesse, und wir werden jetzt auch in der Lage sein, auf dem althebräischen, biblischen Boden sichere Schritte zu thun. Hier kann nun vor allen Dingen das Verhältniss des Einen Quellstroms zu den vier

---

1) Kuhn, Zeitschr. f. vgl. Sprchf. XV, 116—119.

2) Simrock, deutsche Myth. S. 40. 97. „Unsere Vorfahren dachten sich wie schon die Alten die Erde tellerförmig und rings von dem Meere begränzt, das sich als ein schmaler Reif einer Schlange vergleichbar umherlegte.“ Aus dieser Anschauung heraus wird sich auch das griech. Ὠκεανός = âçajana erklären.

3) Aus dem Brunnen der Urdh kommt das Lebenswasser Simrock S. 35.

4) Simrock a. a. O. S. 13.

5) A. a. O. S. 252 f. „Ich halte ihn sogar für das erdumgürtende Meer, jenseits dessen die Unterwelt liegt“. Vgl. Rasâ — Rasâtala.

6) A. a. O. S. 40. 247

Hauptarmen, in die derselbe sich verzweigt, keine reelle Schwierigkeit mehr bereiten [1]). Was den Naturgesetzen der wirklichen Welt widerspricht, verträgt sich vollkommen mit der mythischen Vorstellungsweise einer naiven Religion. Der Eine Strom, der von 'Êdhän ausgeht und den Garten bewässert, ist deutlich der althebräische sindhu (hiñdu) κ. ἐξ., das Analogon der indischen Rasâ, der alteranischen Rañha und Dâitja, d. h. eine Darstellung jenes Einen himmlischen oder atmosphärischen Stromes, den wir auf manchfache Weise und unter verschiedenen Namen bei Ariern und Indogermanen vorgefunden haben. Es geht dieser Strom von Osten (udajana) aus, weil das Licht von dieser Himmelsgegend kommt, und im ganzen arischen Alterthum, wie schon wiederholt gezeigt worden, Licht und Wasser correlate Anschauungen sind. Da der Paradiesgarten seiner Idee nach d. h. als erste Wohnstätte des ersten Menschen sich eben da befindet, wo die Sonne aufgeht, in der wir das mythische Gegenbild des Urmenschen erkannt haben, so wird er zuerst durch jenen himmlischen Strom bewässert. Von da aus aber (mishshâm) theilt sich der Eine Strom in vier Arme [2]): d. h. offenbar in dem ursprünglichen mythischen Verstand nur so viel, dass der himmlische Strom sich von Osten aus vertheilt über die ganze Erde hin nach allen vier Weltgegenden [3]). Wir treffen hier dieselbe Vervielfältigung auf Grund der Vorstellung der Himmelsgegenden, wie in der Kosmologie der Purâṇa. Dass wir aber in der That auf sanskritisch-arischem Boden auch hier uns bewegen, werden uns sofort die Namen der alttestamentlichen Paradiesströme noch klarer darthun. Nach Gen. 2, 11 ist der Name des ersten Pîshôn. Es lässt sich nicht leugnen, dass diese Form ächt

1) Ob in Psalmstellen wie 24, 2. 136, 6 die Vorstellung eines perigäischen Meeres oder Weltstromes, einer Art Okeanos enthalten sei, wage ich nicht zu entscheiden. Vgl. übrigens Joseph. Ant. I, 1, 3, wo der Eine paradiesische Urstrom als ein die Erde rings umfliessender geschildert ist.

2) râ'shîm eigentlich Häupter, in unserer Sprache: Arme. Vgl. Bertheau, d. geogr. Ansch. in Gen. 2, 19—14. a. a. O. S. 1013. 1109. gegen Köster, Erläut. d. hl. Schrift aus d. Classikern S. 162 f., der Stromanfänge, also Bäche, die zu Strömen erst werden, darunter versteht.

3) Wie die Entstehung der 4 râ'shîm näher gedacht ist, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen; es wäre übrigens verkehrt genug, bei einer derartigen Vorstellung mathematische Klarheit zu erwarten.



hebräische Farbe hat und einen vollkommen passenden Sinn gibt: von √ pvsh sive pjsh abgeleitet [1]) bezeichnet sie etwas stolz Einherspringendes oder freudig Hüpfendes [2]). Gerade dieses Bild finden wir auch im Veda auf Flüsse angewendet, wenn es z. B. von den zwei Strömen des Pandshab Vipâç und Çutudrî heisst: „Hervor aus den Abhängen der Berge voll Begierde, wie Pferde losgelassen im Wettlauf, wie hellfarbige Mutterkühe zur Liebkosung (des Jungen), eilen Vipâç und Çutudrî mit ihren Wellen, — die wie Kühe das Kalb leckend zum gemeinsamen Ziele schreiten" [3]). Gleichwohl lässt nicht nur unsere ganze bisherige Erfahrung, sondern auch der Blick auf die folgenden Namen des Euphrat und Tigris die Möglichkeit annehmen, dass wir in Pîshôn nur die besonders glückliche Umbildung eines arischen Namens haben. Und es ist wiederum der Veda, der uns in der That eine Namensform an die Hand gibt, die sich lautlich genau an Pîshôn anschliesst. Wir begegnen nämlich in einem der ältesten und merkwürdigsten Lieder einem Könige Sudâs, der als Paiǵavana bezeichnet wird [4]). Sei es, dass dieses Patronymicum denselben als Sohn oder als Enkel charakterisirt, jedenfalls wird er als Abkömmling eines Piǵavana damit eingeführt [5]). Aus dem ganzen Zusammenhang und der Vergleichung der correspondirenden Namen ergibt sich aber, dass wir es in diesem Piǵavana und seinem Nachkommen Sudâs nicht mit historischen Gestalten zu thun haben, dass ihre Namen vielmehr mythisch sind [6]). Derselbe Sudâs wird nämlich nicht nur

1) Vgl. Ewald, Lehrb. d. hebr. Spr. §. 163, c.

2) Vgl. ar. فاش und Hab. 1, 8. Mal. 3, 20. Jer. 50, 11.

3) Ṛgv. III, 33, 1. 3. Roth, z. Liter. u. Gesch. d. Weda S. 103.

4) Ṛgv. VII, 18, 22. 23. 25.

5) Vgl. Nir. 2, 24. piǵavanasja putraḥ. Sâjaṇa zu v. 25. Roth a. a. O. S. 113. 115.

6) R. Roth hat das betr. Lied zusammen mit einigen andern vedischen Stücken, die sich auf den Kampf Vasishṭha's und Viçvâmitra's beziehen, als „Geschichtliches im Rigweda" eingehend behandelt a. a. O. S. 87—141. Diese geschichtliche Auffassung ist seither auch in historischen Werken aufgenommen und verwerthet worden. Vgl. M. Duncker, Gesch. d. Alterthums II, 40 ff. Ich kann mich dieser Deutung entschieden nicht anschliessen, denn es findet sich genauer betrachtet auch nicht ein Zug, der uns nöthigen oder berechtigen würde, aus dem alle übrigen Lieder des ältesten

ein Sohn Divodâsa's, einer bekannten zu Indra in naher Beziehung stehenden mythischen Persönlichkeit, genannt [1]), sondern er tritt auch unter dem Namen naptar „Sprössling" auf (v. 22). Dadurch verräth er sich als eine Form desjenigen Gottes, der gerade diese Benennung in verschiedenen Verbindungen mit Vorliebe führt, des Agni (tanûnapât, apâm̃ napât, ûrǵo napât). Und dass er in der That wie dieser Letztere als apâm̃ napât zu fassen ist, also als Spross der himmlischen Wasser, das erhält gerade durch das Patronymicum Paiǵavana eine Bestätigung. Pîǵavana (od. Pîǵavana) von apiǵû (apîǵû) heisst: der Treibende, Drängende, Voranstürmende; wir haben in ihm eine Personification der in heftigem Schwall sich fortbewegenden Gewässer [2]), und es geht hieraus hervor, wie naptar und paiǵavana allerdings dasselbe besagen. Damit sind wir aber im Piǵavana auf einen Namen geführt, der für den hebräischen Pîshôn nicht allein ein lautliches, sondern auch ein sachliches Äquivalent bietet. Der naheliegende Übergang des ursprünglichen ǵ in hebr. sh hat Angesichts der dabei sich ergebenden begrifflichen Übereinstimmung [3]) keinerlei

Veda beherrschenden mythischen Vorstellungskreis herauszutreten und eine wirkliche Erinnerung an ein geschichtliches Einzelereigniss anzunehmen. Die bekannten Argumente der Natürlichkeit und Anschaulichkeit der Handlung, der Einfachheit und Frische der Darstellung, der Angabe bestimmter Localitäten u. dgl. sind hier ebenso trügerisch wie beim Deborahlied des A. Ts., an das gerade Ṛgv. VII, 18 in manchem Betracht lebhaft erinnert: sie beweisen nicht für die geschichtliche Grundlage, sondern nur für die Alterthümlichkeit des Lieds und für die dichterische Begabung seines Verfassers. Die nachdrücklichste Widerlegung jener Voraussetzung wird aus dem richtigen Verständniss der Namen sich ergeben. Ich kann hier auf das Nähere nicht eingehen.

1) Die Unterscheidung des Vaters von Sudâs von dem sonst überall und allein vorkommenden Divodâsa des Veda, wie sie das Petersb. Wörterbuch statuirt, gründet sich einzig auf die neuerwiesene Voraussetzung der Geschichtlichkeit von Ṛgv. VII, 18. Dagegen zeigt v. 25 deutlich, dass auch dieser Divodâsa derselbe ist, dem sonst „Indra und andre Götter besondere Hilfe erweisen."

2) So heisst es geradezu von Vipâç und Çutudrî in dem angeführten Liede pajasâ ǵavete sie drängen voran mit ihrer Fluth (√ ǵû).

3) פישון bedeutet nach dem Gezeigten nahezu dasselbe, wie piǵavana. Vgl. Übrigens auch den schon weiter oben berührten Übergang von ǵ in zh im Zend.

Bedenken gegen sich. Wie sich aber der Piǵavana des Veda als eine Personification der gewaltigen himmlischen Fluth (apâm) ausgewiesen hat, so erhalten wir auch im Pîshôn der Genesis den Namen eines mythischen Weltstroms. Wir haben demnach in dem ersten Flussnamen des A. Testaments eine sehr geschickte und sinnreiche Transformation zu erblicken, und ein Ähnliches wird sich auch bei dem zweiten herausstellen, wo die Dinge einfacher liegen. Der zweite paradiesische Weltstrom heisst Gîchôn. Nach hebräischer Etymologie wäre diess der „Hervorbrechende, Hervorquellende". Die √ gvch wird wiederholt vom Wasser gebraucht [1]), wie an andern Stellen auch von der Leibesfrucht beim Act der Geburt. Insofern läge auch hier nach dem Augenschein keinerlei Bedürfniss einer anderweitigen Erklärung vor, und nur die bisherigen Beobachtungen können uns selbst bei einer so regelrechten Benennung zu der Vorsicht einer weitern Untersuchung veranlassen. Könnte nicht auch hier ein Fall glücklicher Transformation vorliegen, und ist eine solche dem ganzen sonstigen Zusammenhang und Erfund nach nicht mit einiger Wahrscheinlichkeit zu erwarten? Wir wagen nicht den ersten Versuch, wenn wir den Namen aus dem Indischen erklären; schon Kosmas hat den Gîchôn auf den Ganges gedeutet, und Tuch bemerkt hiezu: „die Möglichkeit muss zugegeben werden, dass in gîchôn die semitisirten Elemente von Gañga enthalten sein können" [2]). Dass diese Combination eine haltlose Conjectur ist, braucht nicht bewiesen zu werden, nachdem in einer ganzen Reihe von Beispielen und durchgehends gezeigt worden ist, wie sorgfältig und adäquat die alttestamentliche Transformation sanskritischer Wörter ist. Je mehr wir uns aber eben an unsere strengere Methode der Lautvergleichung halten, desto sicherer spielt sich uns die wirkliche Grundform von Gîchôn in die Hände in Gestalt des uralten jahvant. Dieses Adjectiv ist wie das verwandte jahva ein Epitheton der Gewässer u. z. gerade der nicht versiegenden himmlischen Ströme [3]).

1) Vgl. Job 38, 8. Ez. 32, 2. Job 40, 23. 1 Reg. 1, 33. 2 Chron. 32, 30.

2) Genesis S. 60. Vgl. auch Ewald, Gesch. d. Volkes Isr. I, 377, wo gleichfalls ein Zusammenhang der beiden Namen statuirt scheint.

3) Vgl. Ṛgv. I, 105, 11. IX, 113, 8. I, 71, 7. 72, 8. II, 35, 9. 14. III, 6, 9. IX, 92, 4. u. a. m.

Gîchôn wäre hienach ein substantivirtes jahvân = der Fluss [1]). Wie aber in der Transformation ein g vortreten konnte, das zeigen uns die Sanskritformen ǵahnu, ǵahnâvî, ǵahman, die handgreiflich auf eine √ ǵah = jah hinweisen [2]), während andrerseits der auf diese Weise sich ergebende treffende Sinn der hebräischen Wortform in die Waagschale fällt. Es gewinnt sonach einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, dass wir nicht nur in der Vorstellung von den Paradiesströmen, sondern auch in den Namen der beiden erstern sanskritisch-hebräisches Gut haben.

Anders scheint der Sachverhalt bei dem zweiten Strompaare zu sein, denn wir erhalten hier nicht nur ächt geographisch-geschichtliche Namen, sondern es hat auch den Anschein, dass die Etymologie im Eranischen gesucht werden müsse. Kann doch kein Zweifel darüber bestehen, dass der biblische Chiddäqäl der Tigris, der Pĕrâth aber der Euphrat ist, und bietet sich für den ersten Namen das altpersische Tigrâ, das zendische tighra oder tighri dar [3]), während Εὐφράτης, altpers. Hufrâtu, nach Spiegel „mit guten Furthen versehen“ bedeuten soll. Es ist in dieser Beziehung vorauszuschicken, dass an und für sich die Annahme nichts gegen sich hat, dass das hebräische Volk nur zu zweien von jenen 4 mythischen Weltströmen, deren Kunde es aus der Heimat mitbrachte, bestimmte Namen in der Überlieferung erhalten hatte [4]), während die zwei letztern erst von jenem analogen Strompaar des Westens die Namen Chiddäqäl und Pĕrâth erhalten haben. Wenn man nun aber diese beiden Namen mit Beziehung hierauf als ein fremdes Gut, als eine Entlehnung betrachten wollte, so muss hiegegen ein entschiedenes

---

1) Auch jahva wird substantivisch gebraucht u. z. im fem. = fliessendes Wasser. Vgl. Böhtlingk-Roth s. v.

2) Der Wechsel von ǵ und j ist eine bekannte Erscheinung. Ǵahnu ist Vater der Gañgâ, die darum Ǵâhnavî heisst; ǵahman findet sich Naigh. 1, 12 als Variante mit der Bedeutung udaka (Wasser). Vgl. auch das ar. جيحون und جيحان und hiezu Tuch, Genesis S. 60.

3) S. Justi, Handb. d. Zendspr. s. v. v. Der Name würde hienach den Pfeilschnellen bedeuten. Vgl. dazu Winer, Realw. II, 722 f.

4) Vgl. das zu It. 10, 104 Ausgeführte. Spiegel, eran. Altrthsk. I, 461. Anm.

Bedenken geäussert werden. Es resultirt diess aus der Natur der fraglichen Namen selbst, deren Beschaffenheit eine Entlehnung keineswegs überzeugend darzuthun scheint. Gehen wir vom Chiddäqäl aus (vgl. auch Dan. 10, 4), so steht bekanntlich diese Bildung des alten Testaments völlig vereinzelt da. Aus der Namensform des Tigris innerhalb der indogermanischen Sprachen [1]) begreift sich das vortretende chid nicht, — um so weniger, wenn die Hebräer den Namen von indogermanischer Seite erst nachträglich überkommen haben, nachdem derselbe seine stereotype Form bereits gefunden hatte; und diese Vorsilbe semitisch zu erklären, während der Rest des Namens indogermanisch sein soll, wird den Wenigsten zusagen [2]). Ebensowenig bietet aber auch die semitische Form eine Erklärung des hebräischen chid [3]), denn den Hinweis auf das samaritanische haddäqäl oder auf die neuestens von Schrader beigebrachte Schreibung eines Syllabars I-di-ig-lat (d. h. Idiglat oder Hidiglat) [4]) können wir als eine solche nicht wohl gelten lassen. Es liegt auf der Hand, dass wir assyrisch im Anlaut eine weiche Spirante haben; wer aber beachtet, wie regelmässig dem hebr. ch im Assyrischen derselbe starke und rauhe Hauchlaut entspricht, der wird sicherlich so lange Anstand nehmen, Idiglat mit Chiddäqäl zu identificiren, als der Grund dieser Differenz nicht klar nachgewiesen ist. Vielmehr erscheint das im Assyrischen vortretende 'i (hi) als eine bedeutungslose Anlautsilbe, während das hebr. chid einen Wurzelbegriff zu involviren scheint, sei es nun, dass der ganze Name semitisch ist und eine Quadriliterbildung darstellt, sei es, dass wir ein indogermanisches Wort darin haben, das dann aller Wahrscheinlichkeit nach ein Compositium wäre [6]). Wenn für

---

1) tigrâ, Τίγρης, Τίγρις, arm. digrath, kurd. dgel, phlv. digrat (dagrat).

2) S. Justi a. a. O. Tuch, Genesis S. 61.

3) Targ. דִּיגְלָא, דִּגְלַת, ar. دَجْلَةُ, دِجْلَةُ, syr. ܕܩܠܬ.

4) Die Keilinschriften u. d. A. T. S. 5 f.

5) Die Ausnahmen sind fast verschwindend (z. B. Amatu, Hamatu = חֲמָת). Vgl. das Glossar bei Schrader a. a. O.

6) Vgl. Tuch S. 61: „Im Hebräischen hat der Name דקל noch einen Vorschlag, der unmöglich bedeutungslose Agglutination sein kann". Tuch denkt an خوان (süss) und חַד und zieht Letzteres vor.

die erstere Möglichkeit der Umstand spricht, dass die hebräische Wurzel chdq [1]) den Begriff des Spitzigen, Scharfen enthält, wodurch chiddäqäl in der That eine Übersetzung des eranischen tigra würde, so kommt dagegen abgesehen von der immerhin problematischen Quadriliter in Betracht, dass nach unsrer obigen Ausführung die zwei vorhergehenden Flussnamen arisch sind, und dass der vierte wahrscheinlich denselben Ursprung hat [2]). U. z. ist kein Grund abzusehen, warum P ĕ r â t h [3]) vom altpersischen Ufrâtu abgeleitet werden müsste, dem gegenüber pĕrâth vielmehr als die einfachere Form sich ausweist. Vielmehr deutet die hebräische Namensform auf ein skr. pratha oder p r a t h u [4]), das sichtlich dem pṛthu, zend. perethu, πλατύς sich anreiht und den Strom als den „breiten" bezeichnet, ähnlich wie die Erde pṛthivî genannt wird, und im Avesta die Erde und der Strom Rañha dasselbe Epitheton dûraêpâra führen [5]). Ist hienach der Name des vierten Stroms ebenso ausgesprochen sanskritisch wie die beiden ersten, so kann es nicht als Willkür erscheinen, wenn wir bei dem Namen Chiddäqäl ein Gleiches vermuthen. Es soll wie gesagt die Möglichkeit nicht im Mindesten bestritten werden, dass die Benennung des dritten und vierten Paradiesstroms an die bei der Einwanderung aus dem Osten vorgefundenen Namen des Euphrat und Tigris angeknüpft habe, wie es auch nicht anders denn natürlich ist, dass die hebräische Vorstellung von den Paradiesströmen überhaupt Angesichts jenes

---

1) Vgl. حدق, حدق.

2) Wie unsicher zum Mindesten die semitische Etymologie des Namens ist, die bald von فُرَتَ süss sein, bald von פרה fruchtbar sein, bald von פרח = פרץ, فرط hervorbrechen ausgeht, zeigt eine Vergleichung von Tuch a. a. O. S. 62 und Fürst H.W. s. v. פְּרָת.

3) In der Mehrzahl der Stellen ist Pĕrâth zu sprechen wegen der Verbindung mit נָהָר. Es ist diess die ursprüngliche Aussprache.

4) prathu = pṛthu kommt in der Râǵatar. vor. Das M.-Bh. gibt es als Beinamen Vishṇu's an. S. Böhtlingk-Roth s. v. Zu Ṛgv. X, 181, 1 wird ein Dichter Pratha Vâsishṭha angegeben. Benfey u. a. haben פְּרָת aus zend. frathanh Breite erklärt, was demnach sachlich mit unsrer Erklärung zusammentrifft. Über die assyrischen Formen des Namens (Bu-rat-tuv u. s. w.) vgl. Schrader, die Keilschriften u. d. A. T. S. 6.

5) Vgl. Gen. 15, 18. Deut. 1, 7. Jos. 1, 4. הַנָּהָר הַגָּדֹל.

gewaltigen Strompaares eine Localisation erfuhr. Aber es lässt sich auch kein Grund einsehen, warum der hebräische Stamm bei der Übertragung der Idee von Paradiesströmen oder Weltströmen auf das mesopotamische Paar nicht irgendwie seine alte mythische Nomenclatur hätte berücksichtigen können. Und diese Erwägung ist es denn, was in der verfehlten Hypothese Gatterer's und Buttmann's, wornach Chiddäqäl den Namen des Indus enthielte [1]), wenigstens eine richtige Ahnung annehmen lässt. Nicht um den bekannten indischen Fluss freilich wird es sich handeln, sondern um den mythischen sindhu, jenen himmlischen Allerweltstrom, von dem wir gesprochen haben, und es liesse sich für das nachmalige Chiddäqäl etwa eine sanskritische Grundform Sindhukala denken, womit der Tigris unter geringer Umbildung des Namens als „Theil des Sindhu", d. h. des Einen, allumfassenden Weltstroms bezeichnet worden wäre [2]). Sindhu hätte dann in dem auffallenden chid seine Transformation erfahren, während im Übrigen die naheliegende Combination des Namens mit hebr. chdq die Lautgestaltung beeinflusst haben würde. Der Grund der anerkannten Schwierigkeit der Erklärung dieses Namens läge hienach in dem mehrseitigen bestimmenden Einfluss, der bei seiner Ausgestaltung stattgefunden hat.

Wir haben also auch in den Namen der biblischen Paradiesströme deutliche Überbleibsel derjenigen Sprache, die dem hebräischen Volksstamm vor der Annahme seines semitischen Idioms zukam, und sind damit zugleich in unsrer mythologischen Auffassung der ganzen Anschauung vom Paradies bestärkt worden. Unsre Erklärung muss aber einer weiteren Probe unterworfen werden, indem wir nun auch das über die Länder und ihre Producte Bemerkte in Betracht ziehen. Es handelt sich hier zuerst um die Ländernamen Chävîlâh und Kûsh. Nach 2, 11 umfliesst der Pîshôn das ganze Land Chävîlâh; nach v. 13 geschieht ein Gleiches durch den Gîchôn am Lande Kûsh. Wir sind durch die ganze bisherige Erörterung bei diesen beiden

1) Buttmann, Mythol. I, 101. 104 ff.

2) sindhukala wäre als Bahuvrîhi zu fassen. Vgl. Böhtlingk-Roth s. v. kalâ. Kalâ ist ein kleiner Theil, besonders für 1/16 gebraucht. Zu vergleichen wären indische Flussnamen wie Sûrjabhâgâ, Kandrabhâgâ (Roth z. Lit. u. Gesch. d. Weda S. 139).

Ländernamen um so mehr berechtigt, eine mythische Bedeutung vorauszusetzen, als wir an den betreffenden Flüssen wahrgenommen haben, dass ihnen ursprünglich kein geographischer Charakter zukommt. Und diese Vermuthung erhält in der That durch die mythische Kosmographie der Purâṇa ihre Bestätigung. Es zerfällt nach derselben bekanntlich die Welt in 7 dvîpa (inselförmige Theile), die concentrisch um einander gelagert sind, je durch ein Ringmeer von einander getrennt [1]). Diese einzelnen Welttheile werden genau beschrieben nach ihrer horizontalen und verticalen Gliederung. Und hier begegnen wir nun merkwürdiger Weise den zwei in näherer Beziehung stehenden Namen Kapila und Kuça, Kuça ist der Name des vierten dvîpa, Kapila bezeichnet einen seiner Bezirke [2]). Wenn nun auch die hebräische Weltanschauung nach dem Bisherigen diese Siebentheilung der Welt nicht vollzieht, wie sie die ausgebildete spätere indische Mythologie hat, während mit Recht die Parallele der 7 eranischen Keshvar hervorgehoben worden ist [3]), so ergibt sich doch aus dem Gesagten so viel, dass die Sanskritnamen Kapila und Kuça als mythische Ländernamen auftreten, und dass sie um ihrer Zusammengehörigkeit willen einerseits, und wegen ihrer auffallenden lautlichen Ähnlichkeit andrerseits zu einer Vergleichung mit den fraglichen Namen der Genesis auffordern. Was nun das Letztere, die lautliche Übereinstimmung betrifft, so kann hier bei Kuça - Kûsh gar kein Anstand sich erheben; dass aber dem Chăvîlâh der Bibel ein skr. Kapila entsprechen könne, wird um so weniger mehr viel Anfechtung erfahren, als schon Lassen den hebräischen Namen mit indischem Kâmpila identificirt hat [4]). Das anlautende k ist in ch transformirt, weil sich mittelst dieses Gutturals der Vocal der ersten Silbe leicht erhalten liess (ă); die Erweichung des p in v aber erklärt sich daraus, dass chăvîlâh sich als eine Ableitung von √ chvl darstellt, die den passenden Sinn: Kreis, Bezirk gab. Es steht somit der Annahme einer ursprünglichen Identität der beiden Namenpaare sprachlich nicht das geringste Hinderniss im Wege. Nur sachlich könnte man

1) Vgl. Vish. P. p. 166 ff. M.-Bh. 6, 194 ff.
2) Vish. P. p. 198.
3) Spiegel, eran. Altrthsk. I, 203.
4) Ind. Altrthsk. I, 640.

einwenden, dass nach der indischen Anschauung Kuça und Kapila gar nicht der Erde selbst, sondern einer abenteuerlichen höhern Region zugehören, und dass hier Kapila als Theil von Kuça erscheine, während das Chăvîlâh der Genesis offenbar eine dem Kûsh coordinirte Ländermasse bezeichnet[1]). Man wird sich aber wohl das Irrelevante derartiger Differenzen nicht verbergen: es handelt sich in der ganzen Sache ja nicht um den Nachweis, dass die hebräische Vorstellung des Paradieses und der daran gränzenden Welt mit der späteren indischen Weltanschauung in allen Einzelnheiten sich deckt; wie hätten denn bei selbständiger Entwicklung von Einem alterthümlichen Centrum aus solche Verschiedenheiten nicht nothwendig entstehen sollen? Nachdem wir vielmehr gerade diese ursprüngliche Einheitlichkeit aus der Sprache und dem Ideenkreis hebräischen und indisch-arischen Volksthums überzeugend nachgewiesen haben, genügt es im vorliegenden Fall constatiren zu können, dass die zwei Namen Chăvîlâh und Kûsh der hebräischen Tradition auf ähnliche Weise in der mythischen Weltbeschreibung des indischen Sanskritvolks sich vorfinden. Ob hiebei der wiederholte Ausdruck sôbhêbh buchstäblich ein ringförmiges Umfliessen anzeigt, wie wir diess im Purâṇa klar ausgesprochen finden, oder unbestimmter zu fassen ist, kann dahingestellt bleiben: da wir es ursprünglich mit mythischen Vorstellungen zu thun haben, ist erstere Fassung im ursprünglichen Sinn nicht unmöglich[2]). In v. 14 tritt sodann entsprechend dem Flussnamen Chiddäqäl der historische Ländernamen 'Ashshûr auf, der für die Bestimmung der Abfassungszeit unsres jahvistischen Abschnitts von Bedeutung scheint, im Zusammenhang unsrer jetzigen Untersuchung aber keine weitere Erörterung erheischt.

Dass nun aber die Namen Chăvîlâh und Kûsch wirklich mythische Länder bezeichnen, das werden uns die bei dem

---

1) Es verdient übrigens Beachtung, dass in der Völkertafel Gen. 10, 7 Chăvîlâh genealogisch dem Kûsh als einer seiner „Söhne" untergeordnet wird.

2) Die abgeschwächte Bedeutung „durchströmen" oder „halbkreisförmig umgeben" ist auf Grund von 1 Sam. 7, 16. Cant. 3, 3 im Interesse der geographischen Deutung geltend gemacht worden. Vgl. Tuch S. 58 f. Keil S. 48.



ersteren namhaft gemachten Producte noch nachdrücklicher darthun. Denn man ist in einem schweren Irrthum befangen, wenn man meint, wir haben es hier ursprünglich mit Erzeugnissen und Handelsartikeln der wirklichen Welt zu thun, — eine Voraussetzung, die allerdings bei der herkömmlichen geographischen Ausdeutung des Paradiesberichts unvermeidlich ist, und so lange man den durchgehenden mythischen Hintergrund des Stücks nicht erkannt hat, auch berechtigt erscheint. Bekanntlich ist man mit Ausnahme des ersten Artikels, des Goldes, seither in ziemlicher Verlegenheit gewesen, wie diese Producte näher zu bestimmen sein mögen. Dass die verschiedenen Versuche zur Lösung der Frage hier nicht in Betracht kommen, leuchtet von selbst ein, wenn wir in den fraglichen Namen Bezeichnungen mythischer Gegenstände finden. Wir können uns also sogleich an die Sache selbst machen. Ist Chăvîlâh nach dem Obigen ein mythisches Land, das in der indischen Vorstellung ausdrücklich über der Erde draussen liegt, so haben wir dasselbe der Analogie nach irgendwie als eine Region des Himmels, des überirdischen Gebiets zu betrachten. Demgemäss werden auch die Erzeugnisse und Schätze dieses Landes zunächst gar nichts anderes sein können, als Substanzen und Phänomene des Himmels und der Atmosphäre. Dass nun in diesen Ideenkreis gleich das erste Product vortrefflich sich einfügt, bedarf gar keines ausführlichen Beweises. Was aus der alten und spätern Anschauung des indischen Sanskritvolks mit massenhaften Beispielen sich belegen liesse, dass das himmlische Licht, vor allem das der Sonne, in seinen tausendfachen Erscheinungsformen, als Gold oder gülden betrachtet und gepriesen wurde, das ist nicht minder aus der Mythologie und volksthümlichen Redeweise jedes andern indogermanischen Volkes bekannt [1]). Wir können uns hier mit dem Hinweis begnügen, dass der spätere indische Mythus gerade an jenem wunderbaren Ǵambustrome, von dessen Entstehung aus den Früchten des Riesenbaumes Ǵambu wir hörten, ein vorzügliches Goldlager sich befinden lässt. „The soil on the banks of the river, absorbing the Jambu juice, and being dried by gentle

1) Vgl. Kuhn, Herabk. d. F. S. 213. Bähr, Symbolik d. mos. Cultus. 2. Aufl. I, 307 f. 310 ff.



breezes, becomes the gold termed Jâmbunada, of which ornaments of the Siddhas are fabricated" [1]). Eine andere Relation belehrt uns, dass der Quellsee, aus dem die 7 Weltströme ausfliessen, Bindusaras (Tropfensee) genannt, im Norden des Kailâsa am grossen edelsteinernen Berg Hemaçrñga (Goldgipfel) liege, und dass dieser See goldene Kiesel habe [2]). Wir wenden aber unsere Aufmerksamkeit lieber den schwierigeren Productnamen zu, die V. 12 an's Gold anreiht. Es fragt sich zuerst, was ist das bĕdhôlach? Lassen hat dieses Wort als die Transformation eines indischen madâlaka — vermittelt durch die gräcisirte Form μάδελκον (Dioscor. 1, 80) — betrachtet und als Sinn dieser in der Literatur nicht vorkommenden, an madâra und mada sich anschliessenden Benennung „Moschus" angegeben [3]). Wenn wir die Erklärung des dunklen, nur noch Num. 11, 7 auftretenden Worts gleichfalls auf indischem Sprachgebiet suchen, so geschieht es nicht, weil uns die Deutung von Chăvîlâh oder eine naturgeschichtliche Muthmassung nach Indien wiese, sondern weil der ganze Zusammenhang der Vorstellungen und Namen indisch-arischen Charakter trägt. Dass nun in diesen Zusammenhang der Moschus nicht hereintaugt, ist klar, wir meinen aber, dass wir auf diese fragliche Bedeutung eines fraglichen Sanskritworts in vorliegendem Fall auch gar nicht angewiesen sind. Wir kommen vielmehr, wenn wir das ô von bĕdhôlach der Regel gemäss (und einem im Hebräischen selbst oft genug vorkommenden Übergang analog) aus ursprünglichem u (û) entstanden annehmen, auf eine sanskritische Grundform madhûlaka. Diese ist aber ein wirkliches Wort u. z. ein altes, das „Süssigkeit" oder nach der vedischen

1) Vish. P. p. 168. Vgl. den Goldbrunnen der Urdh und die goldnen Äpfel (χρυσᾶ μῆλα) Simrock d. M. S. 35. Preller, griech. M. II, 221.

2) M.-Bh. 2, 66. 6, 236 ff. S. Lassen a. a. O. I, 1015. Vgl. das mythische Prâggjotisha („östliches Lichtland") mit seiner goldnen Stadt und seinen sonstigen Herrlichkeiten nach dem Mah.-Bhârata. Lassen a. a. O. I, 665 ff. Der Osten ist als Quellort des Lichts auch der Hauptfundort des Goldes. Vgl. auch die goldnen Bäume (hiranmajâ mahîruhâḥ) an der Gränze des Todtenreichs, von denen Râm. III, 59, 19. M.-Bh. 12, 12087 die Rede ist, und hiezu s. Weber, ind. Stud. I, 397. Vgl. auch Avesta Jt. 12, 24. 5, 96. 121, wo der Berg Hukairja, von welchem die Ardvî çûra herabstürzt, der güldene genannt wird.

3) Ind. Altrthsk. I, 341. 639.

Stelle, in der es vorkommt, zu schliessen, „Honigseim“, einen vorzüglich süssen Saft bedeutet [1]). Das scheint nun freilich für den Zusammenhang abermals ein unglücklicher Erfund zu sein, allein wir würden uns täuschen, wenn wir in diesem madhûlaka nur den allgemeinen farblosen Begriff des Süssen sähen. Wir müssen uns erinnern, dass das einfachere madhu ein bedeutsamer mythischer Begriff des Sanskritvolks ist, was offenbar auf unsere gleichbedeutende Form madhûlaka ein Licht werfen kann. Es sei der Kürze halber gestattet, auf die treffliche Analyse hinzuweisen, die A. Kuhn zum Wort und Begriff madhu gegeben hat [2]). Derselbe hat gezeigt, wie das Wort oder seine Wurzel so ziemlich durch alle indogermanischen Idiome sich hindurchzieht, was sein hohes Alter bekundet, und dass es in der mythischen Sprache zu einem Namen des himmlischen Mischtranks, des Göttertranks (Meths), zu einem Synonym des arischen Soma (haoma) [3]), des amṛta (ἀμβροσία) und νέκταρ geworden ist und die in den Dünsten und Wolken enthaltene Flüssigkeit bezeichnet [4]), deren kräftige, belebende Eigenschaft wir in andrem Zusammenhang schon hervorgehoben fanden, während in der Vorstellung des madhu als Mischtrankes die erregende, begeisternde und berauschende Wirkung in den Vordergrund tritt, die das himmlische Nass auf die Götter ausübt — ähnlich der Wirkung des irdischen Somatranks oder Meths auf den Seher, Opferer und Helden. Dass nun bĕdhôlach d. h. madhûlaka in der That eben dieser süsse, begeisternde Himmelstrank, dieser Göttermeth ist, geht nicht nur aus dem Zusammenhang unserer Stelle selber, sondern noch weiter aus der Vergleichung von Num. 11, 7 hervor. Hier wird nämlich das Aussehen, die Lichterscheinung des bĕdhôlach als dieselbe bezeichnet, wie die des mân (Manna) [5]). Um diese Parallele zu verstehen, müssen wir herbeiziehen, was über den Namen und die Beschaffenheit des mân schon Ex. 16, 14. 15. 31 berichtet ist. Wir sind bei dieser wun-

1) Ath. V. I, 34, 2 ģihvâjâ agre madhu me ģihvâmûle madhûlakam.

2) Herabk. d. F. S. 158 ff.

3) cf. Ṛgv. I, 19, 9 u. a. somjam̃ madhu.

4) Vgl. Ṛgv. I, 154, 5 vishnoḥ pade parame madhva utsaḥ.

5) וְהַמָּן כִּזְרַע־גַּד הוּא וְעֵינוֹ כְּעֵין הַבְּדֹלַח.

derbaren Wüstenspeise, deren Nachweis auf dem Gebiet der Naturgeschichte vielfach versucht worden ist[1]), in demselben Fall, wie bei unseren Producten in Gen. 2, dass wir einen rein mythischen Ursinn feststellen müssen, und die Beschreibung des Hergangs bei der Entstehung des Manna Ex. 16, 14 dürfte deutlich genug die richtige Spur zeigen: „Da der Thauerguss aufstieg, siehe da lag es auf der Oberfläche der Wüste fein, geronnen, fein wie Reif auf der Erde.“ Die Entstehung des Manna wird damit in unmittelbaren Zusammenhang mit dem Thaufall des Morgens gebracht[2]), und ferner das Aussehen desselben dem des Reifens verglichen (vgl. Job 38, 29. Ps. 147, 16)[3]). Dass nun aber das Manna ursprünglich selbst gar nichts anderes ist, als dieser zur Erde tropfende himmlische Saft, der in verschiedenen Formen des Niederschlags herabkömmt, im mân wie es scheint speciell als Thau gedacht ist[4]), das verräth uns der Name in der überraschendsten Weise. Nach Ex. 16, 15 hätte das mân seinen Namen davon erhalten, dass die Kinder Israel beim ersten Anblick des ungewohnten Products in die Frage der Verwunderung ausgebrochen seien: mân hû', weil sie nicht wussten, mah hû' (was es sei)[5]). Keil bemerkt hiezu: „mân für mâh gehört der Volkssprache an und hat sich im Chaldäischen und Äthiopischen erhalten, so dass es unstreitig für altsemitisch zu betrachten ist.“ Wir wollen nun die Möglichkeit nicht bestreiten, dass das älteste Hebräisch ein aus mant (cf. das äth. ment) entstandenes neutrales Fragpronomen mân gehabt habe[6]), können aber ebensowenig verhehlen, dass uns die Annahme eines solchen Archaismus die Unwahrscheinlichkeit der biblischen Namenserklärung keineswegs zu heben scheint. Wir stehen hier vielmehr vor einem Fall, von dem die ursprüngliche Form eines dem höchsten

---

1) Vgl. Ritter, Erdkunde XIV, 665 ff. L. Reinke, Beitr. z. Erklär. d. A. Ts. V, 305 ff. Keil, Exodus S. 435 f.

2) Vgl. Num. 11, 9 וּבְרֶדֶת הַטַּל עַל־הַמַּחֲנֶה לָיְלָה יֵרֵד הַמָּן עָלָיו.

3) Dieser Zug scheint wie die Vergleichung mit Gadsaamen mehr die Gestalt, als die Farbe zu betreffen.

4) Nach dem germanischen Glauben ist Morgenthau die einzige Speise der verjüngten Menschheit. Simrock a. a. O. S. 139.

5) LXX τί ἐστι τοῦτο·

6) Vgl. Ewald, Lehrb. d. hebr. Spr. §. 182, a. 172, a.

Alterthum enstammten Namens in der traditionellen **E r k l ä r u n g** dieses Namens merkwürdig sich erhalten hat. Das hebräisch bedenkliche mân hû' löst sich uns auf Grund unsrer Vorgänge in ein einfaches skr. m a n d h u = madhu auf [1]), womit wir genau auf denselben Begriff und dieselbe Wurzel geführt werden, die wir soeben in dem mit mân verglichenen bĕdhôlach vorgefunden haben. Das mân enthält hienach ursprünglich dieselbe Vorstellung des himmlischen Tranks, des atmosphärischen Nasses, wie das bĕdhôlach, während aber Ersteres seinen Begriff in der Transformation ziemlich genau festgehalten hat [2]), ist mit der Vorstellung des Letztern, wie es nach dem Zusammenhang von Gen. 2, 12 scheint, eine leichte Wandlung vorgegangen, sofern es im Sinn der jahvistischen Tradition allemnach keine trinkbare Flüssigkeit oder Speise mehr darstellen soll, sondern entweder ein mineralisches Kleinod oder wahrscheinlicher ein Parfüm. Und

---

1) Es lässt sich an einer Reihe von Beispielen leicht nachweisen, wie das Skr. neben √ √ math, mad die nasalirten Formen manth, mand hat. Auf eine ebenso nasalirte Nebenform zu √ madh führt das aufgezeigte mandhu. Nur andeutend soll bemerkt werden, dass die Etymologie des dunklen Namens Ῥαδάμανθυς auf dasselbe mandhu führen dürfte, da der Name sanskritisch geformt ardamandhu lautet und denjenigen bezeichnet, „der das mandhu erregt, schüttelt“ (cf. Böhtl.-Roth S. W. s. v. ard caus. 1). Das mandhu ist dabei die himmlische Wasserfluth, und ich erinnere zum bekannten Ῥαδαμάνθυος ὅρκος an Στυγὸς ὅρκος. Kuhn, Zeitschrift f. vgl. Sprchf. IV, 88 f. ist auf √ manth gekommen. Vgl. Sonne in Kuhn, Zeitschr. f. vgl. Sprchf. XV, 119. Die Erklärung mah-hû' (= mân hû') scheint dem mandhu die (im indischen Sanskrit recipirte) Form madhu zur Seite zu stellen.

2) Vgl. Ps. 78, 24: וַיַּמְטֵר עֲלֵיהֶם מָן לֶאֱכֹל וּדְגַן־שָׁמַיִם נָתַן לָמוֹ 105, 40: וְלֶחֶם שָׁמַיִם יַשְׂבִּיעֵם. Man wird nunmehr den mythisch-authentischen Ausdruck verstehen, dass Gott das Himmelsbrod regnen liess, wodurch der Vergleich mit dem Thau in Ex. 16, 14 ergänzt wird. Die Auffassung einer ursprünglichen Flüssigkeit als Speise (לֶחֶם) im vorliegenden Fall hat ihren Grund im Bedürfniss, dem wiederholten Wundertrank aus dem Felsen (Namen der Wolke) das natürliche Correlat beizugesellen. Da der Himmel aber alle seine Segenskräfte und Lebensstoffe (auch das Licht nach alter Vorstellung) als Flüssigkeit spendet, so musste nothwendig ein Begriff der ursprünglich eine solche bezeichnet, auch zum Ausdruck für jenen correspondirenden Gedanken werden. Wie aber gerade die √ mandh, madh auch das Moment der Speise in sich aufnimmt, zeigt madhu Honig. Vgl. Kuhn, Herabk. d. F. S. 159 f. 135 ff.

wenn wir nun in dem an's Paradies gränzenden biblischen Lande Chăvîlâh den köstlichen Meth des Himmels als ein eigenthümliches Product verzeichnet finden, so bekommen wir damit offenbar nur eine hebräische Parallele zu dem schon oben berührten „Honigfall" des Weltbaums in der germanischen Mythologie. Es ist nun aber, als sollten an dieser Stelle auch dem hartnäckigsten Zweifler die Augen geöffnet werden, wenn unser biblischer Bericht dem bĕdhôlach als drittes merkwürdiges Product des Landes Chăvîlâh den Shôhamstein anreiht. Hier ist nach dem Gezeigten ein Fehlgreifen nahezu unmöglich, und es bedarf der ausdrücklichen Bemerkung nicht, dass wir den Beryll, Onyx, Sardonyx u. dgl. wirkliche Edelsteine auf der Seite lassen müssen (LXX ὁ λίθος ὁ πράσινος). Was für eine Art kostbaren Steines wir im shôham zu suchen haben, das erschliesst uns auf mythischer Basis der Begriff des Steines an sich schon, denn es ist schon wiederholt darauf hingewiesen worden, dass der Mythus Stein (Fels) und Wolke als Wechselbegriffe, als Synonyme behandelt. Unser shôham ist darnach eben da zu suchen, wo wir das bĕdhôlach gefunden haben, und was wird sich in jener Transformation anderes verbergen können, als der allbekannte soma d. h. der mit dem madhu identische Göttertrank, der erfrischende, belebende, erregende Saft des Himmels? Dem Inder ist der Begriff des Somasteines ganz geläufig, er versteht darunter die Steine, mit denen er den Saft der heiligen Somapflanze auspresst[1]). Die Vorstellung des Somasteines ist aber ebenso, wie sie irdische Realität hat, mythisch mit einem Substrat versehen; es wurden natürlicher Weise die himmlischen Steine, die Wolken selbst, zu Somasteinen, weil die Götter, beim indischen Sanskritvolk vor allem der gewaltige Gewittergott Indra, durch die Reibung der Wolken jenen herrlichen Saft hervorpressen. Die Transformation shôham lag desswegen besonders nahe, weil mit dieser hebräischen Form der ursprünglich mythischen Vorstellung des soma der Name eines Edelsteins treffend substituirt wurde[2]).

---

1) Man nannte in ältester Zeit diese Somasteine schlechtweg die „Steine." Vgl. Böhtlingk-Roth S. W. s. v. v. adri, grâvan. Stevenson, translation of the Sanhitâ of the Sâmaveda pref. p. 1 ss.

2) שֹׁהַם ist jedenfalls Bezeichnung irgend einer Art von Edelsteinen; ob freilich das Wort ächt semitisch ist, wie Knobel, Rödiger, Michaelis

Was aber den hiemit im althebräischen Vorstellungskreis nachgewiesenen Soma anbetrifft, so ist derselbe bekanntlich ein Specificum der arischen, d. h. sanskritischen und eranischen Völkerfamilie[1]). „Bei den arischen Indern und den ihnen am nächsten verwandten östlichen Iraniern war ohne Zweifel das Soma-Opfer das älteste und ist in der vedischen Zeit bei den erstern das wirksamste und heiligste, weil es dem höchsten Gott Indra besonders gewidmet war. Soma von su, welches ausser der Bedeutung erzeugen, gebären in dem Veda auch die besondere den Saft auspressen hat, bedeutet zuerst den Saft der Somapflanze, welcher, nachdem er mit Molken, Gerstenmehl und einer wildwachsenden Kornart gemischt und gährend gemacht worden ist, eine starke, berauschende Aufregung bewirkt. — Auch die Götter werden durch ihn erfreut und berauscht. — Soma wird in dem Veda zugleich als ein Trank und als der Gott des Trankes dargestellt, und ihm nicht nur alle Wirkungen des Opfers, sondern auch viele Eigenschaften eines höchsten Gottes zugeschrieben. — Für das hohe Alter dieses Kultus spricht es, dass von ihm gesagt wird: „Durch deine Führung haben unsere muthigen Väter unter den Göttern Schätze erlangt“ (Ṛgv. I. 93. 1). Für dieses hohe Alter zeugt noch das Zendavesta, nach welchem Zoroasters Vater der vierte unter den Verehrern des Haoma war. — Es erhellt hieraus, dass die Verehrung des Haoma viel älter als Zoroaster war. — Haoma erscheint im Zendavesta zugleich als Pflanze, die ausgepresst und gegessen wird, und als Gott. — Bei den Anhängern der zoroastrischen Lehre erhielt sich diese Verehrung des Soma

---

annehmen, bleibt fraglich. Vgl. Delitzsch zu Job 28, 16 (S. 338). Im Übrigen ist auch dem sanskritischen Inder der Edelstein eine bekannte, beliebte mythische Vorstellung. Vgl. Weber, ind. Stud. I, 398. und das divjaratna des kintâmaṇi. Nach dem Bundehesh ist der Berg Huçindum von khûnahîn, vom Edelstein des Himmels, inmitten des Meeres Vourukasha, wie andrerseits der Himmel mn guhri kunâhin „von blutfarbigem Edelstein“ sein soll. Windischmann, zor. Stud. S. 2. — Eine analoge Umbildung der Vorstellung einer köstlichen Flüssigkeit in die eines Edelsteins enthält die Gralssage. Mit Gen. 2, 12 vgl. auch die instructive Stelle Ez. 28, 13, wo dem Paradies eine ganze Reihe von Edelsteinen zugeschrieben wird.

1) S. Windischmann, Abhandl. d. K. bair. Ak. d. W. 1846 S. 127 ff. Lassen a. a. O. I, 931 ff. Vgl. auch Duncker, Gesch. d. Altrth. II, 29 ff.

als eines Gottes und wurde von Bactrien zu den Medern verbreitet; denn auch bei den Magern wurde dieses Opfer erwähnt, obwohl es nicht dieselbe Pflanze gewesen zu sein scheint, die dabei gebraucht wurde [1]). Bei den Indern ist dagegen frühe dieses Opfer ausser Gebrauch gekommen". Wir haben diese Auseinandersetzung Lassen's über den Soma aufgenommen, weil es gut sein dürfte, wenn wir das Auftreten desselben im A. T. besonders hervorheben. Es wirft uns diese Reliquie im 'äbhän hashshôham ein Licht auf die Vergangenheit des hebräischen Volks, das einen besondern Werth hat. Die unzweideutig zu Tag tretende Idee eines mythischen Soma berechtigt uns zur Annahme, dass das althebräische, so gut wie das indische Sanskritvolk einst einen Somacult gehabt habe, diese specifische Opfercerimonie der arischen Völkerfamilie. Wir hätten darin zugleich einen Fingerzeig in Betreff der Urheimat des hebräischen Volks und des Ausgangspunkts seiner Wanderung, wenn sich die Somapflanze des arischen Alterthums als ein einziges, bestimmtes und identisches Gewächs erweisen liesse. Allein in Wirklichkeit scheint sie bei den alten sanskritischen Indern nicht dieselbe gewesen zu sein, wie bei den Eraniern, wenn auch eine ähnliche Gestalt anzunehmen ist, und schon Kuhn hat mit Recht darauf hingewiesen, dass die „asclepias acida nicht die ursprüngliche oder wenigstens nicht die alleinige Pflanze war, von der der berauschende Saft entnommen wurde" [2]). Mag sich übrigens hierüber etwas Sicheres nicht mehr ausfindig machen lassen, so ist es doch in allewege wahrscheinlich, dass die Ahnen des hebräischen Volks ihren uralten Somacult ebenda ausübten, wo die übrigen Glieder der arischen Familie noch lange nach der Abtrennung des hebräischen Zweigs die Somapflanze verehrten, also in einem der Landstriche, die sich zum asiatischen Centralgebirgsstock

1) Plutarch de Is. et Os. c. 46. ὄμωμι.

2) Vgl. Kuhn, Herabk. d. F. S. 118. 194. Die indische Somapflanze ist die asclepias acida (sarcostemma viminale s. Petermann, das Pflanzenreich 1857. S. 560). Der gelbe, weinstockähnliche haoma der Eranier mit jasminartigen Blättern wächst nach Anquetil vorzüglich auf den Gebirgen von Gilân Shirvân und Mazenderân, sowie in der Umgebung von Jazd. „Von Zeit zu Zeit schicken die indischen Parsen einen ihrer Priester nach Kirmân, um dort heilige Haomazweige zu holen." Spiegel, Avesta II, LXXIII.

hin erstrecken. Das leitet uns nun aber schon zu der andern Untersuchung über, die wir uns gleich zu Anfang vorgenommen haben, ob der biblische Paradiesbericht, wenn er sich als mythisch erweise, nicht doch vielleicht Anhaltspunkte für die Urgeschichte oder Urheimat des hebräischen Volkes selber darbiete.

b. Die historische Frage.

Der Ort, wohin die althebräische Überlieferung die Wiege des Menschengeschlechts, den Wohnsitz des ersten Menschenpaars verlegt, das bisher untersuchte Paradies und seine Umgebung, ist also nicht auf der Erde selbst gelegen und gehört dem Bereich der Wirklichkeit nicht an. Diess schliesst jedoch nicht aus, dass in den hier auftretenden biblischen Namen von Ländern, Flüssen, Erzeugnissen neben der rein mythischen, ob auch nur mittelbar, noch eine Art geographischer Erinnerung verborgen liegt. Wir haben ja schon oben davon geredet, wie das indische Sanskritvolk z. B. die mythischen Flussnamen, die ihm seit uralter Zeit eigneten, später, nachdem es sich eine feste Heimat errungen, localisirte, d. h. auf wirkliche Gewässer seines Landes stehend übertrug. So hatten die vedischen Inder ohne allen Zweifel lange schon ihren Sindhu im mythischen Sinn, ehe sie an den Ufern desjenigen majestätischen Stromes anlangten, den sie fortan ebenso nannten, und der später ganz Indien den Namen gegeben hat. Ein Ähnliches haben wir auch bei den andern Gliedern der indogermanischen Völkerfamilie anzunehmen. Gehen wir von dieser Betrachtung aus, so erscheint es offenbar als eine Möglichkeit, dass mythische Namen, die das alte Testament an den Anfang aller menschlichen Geschichte überhaupt stellt, wenn sie auch diese allgemeine Bedeutung nicht haben können, doch wenigstens eine Art geographischer Reminiscenz aus der eigenen Urheimat enthalten, sofern gewisse Länder oder Flüsse u. dgl. den einen oder andern jener paradiesischen Namen wirklich schon damals führten, als das hebräische Volk seinen Ursitz noch inne hatte. Wäre freilich der hebräische Volksstamm in seiner Heimat mehr oder weniger isolirt, von fremdartigen Volkselementen umgeben gewesen, und hätte nach seiner Auswanderung eine solche fremdartige Bevölkerung diesen hebräischen Ursitz und seine Umgebung eingenommen, so liesse

sich zweifelsohne eine nachträgliche geographische Urforschung nicht mehr anstellen: es wäre in diesem Fall kaum etwas andres zu erwarten, als dass die sanskritisch-arischen Namen der betreffenden geographischen Objecte durch neue und fremdartige ersetzt oder jedenfalls entstellt worden wären. Glücklicherweise sind wir jedoch in unsrem Fall zu besseren Hoffnungen berechtigt. Es spricht, wie wir schon gezeigt haben, viel dafür, dass das hebräische Volk seinen ursprünglichen Sitz irgendwo zwischen der bekannten arischen Bevölkerung Asiens gehabt habe und von dort aus nach Westen gezogen sei, u. z. ist anzunehmen, dass die Hebräer in nächster Nachbarschaft der innig verwandten, dieselbe Sprache redenden sanskritischen Inder sich befanden, vielleicht in der Nähe des Indus selbst oder an einem seiner Hauptzuflüsse. Träfe diese Vermuthung wirklich zu, so lägen die Dinge für unsre Frage so günstig als möglich. Denn es wäre dann in der That denkbar, dass der eine oder andere Name aus der hebräischen Urzeit durch die verwandten Volksstämme der arischen Länder an Ort und Stelle oder auf benachbartem Terrain festgehalten worden ist, so dass zwischen dem Bericht in Gen. 2, 10 ff. und der alten indisch-arischen Geographie ein noch nachweisslicher indirecter Rapport bestände. Es bleibt uns offenbar nichts übrig, als in dieser Richtung schliesslich noch eine besondere Forschung anzustellen, d. h. zu untersuchen, ob die in ihrem ursprünglich mythischen Sinn erklärten Namen unsres biblischen Berichts in der Geographie des alten Indiens oder der angränzenden Länder gleichfalls irgendwie zu Tag treten und so mittelbar einen Schluss auf die Gegend der arischen Heimat des hebräischen Volkes ermöglichen.

Fassen wir zuerst die correspondirenden Namen Chăvîlâl. und Kûsh ins Auge! Nach unsrer obigen Darlegung entsprechen denselben die indischen Formen Kapila und Kuça und es fragt sich, ob und in welcher Weise wir diesen beiden Namen in der altindischen Länderbeschreibung begegnen. Was nun vor allem

Kapila betrifft, so kommt diess an und für sich und in zusammengesetzten Wörtern als geographischer Name vor. Die Purâṇa und das Epos wissen von einem Berge [1]) und von einem

1) Vish. P. p. 169. Bhâg. P. V, 16, 27. 20. 15.

Flusse Kapila (Kapilâ)[1]. Im Epos sind wiederholt Furthen, Badestellen, mit diesem Namen benannt[2]. Während jedoch diese Angaben für geographische Bestimmungen kaum verwendbar sein dürften, ist der Name Kapilavastu[3], der bekanntlich den Geburtsort Gautama Buddha's bezeichnet, eher geeignet, einen Anhaltspunkt zu gewähren. Diese Stadt lag nämlich wenn nicht an der Rohiṇî, dem östlichen Zufluss der Çarâvatî (Rapti), so jedenfalls nördlich von Gorakhpur[4], also in jenem Landstrich, der zwischen Madhjadeça und Prâkî die Gränze bildet und zum Mittelstück des nördlichen Gangesgebiets gehört[5]. Wie die Stadt zu ihrem Namen gekommen ist, ob sie die Wohnung der oder des Kapila bedeute[6], ist für unsern vorliegen-

1) Vish. P. p. 183. M.-Bh. 3, 14233. Vgl. Böhtlingk-Roth s. v. In Varâhamihira's Bṛhat S. wird auch ein Volk dieses Namens erwähnt nach d. Verz. d. Berl. Hdschr. 241.

2) M.-Bh. 3, 6017. 8009. 8056.

3) Vgl. Lalitavistara (ed. Calc.) 141, 11. Burnouf, lot. d. l. bonne loi p. 188. Ders., introduction à l'hist. d. Buddh. ind. p. 143. Weber, ind. Stud. I, 435.

4) Vgl. Klaproth zu Foe Kue Ki pp. 200. 236. Lassen, ind. Altrthsk. I, 171. 121. Vivien de St. Martin, mémoire analytique sur la carte de l'Asie centrale et de l'Inde in Voyages des pèlerins Bouddhistes III, 355 ff.: L'examen que l'on a fait de la vallée que cette rivière (Rohiṇî) arrose n'y a fait découvrir aucun vestige d'antiquités. — Kapilavastou devait être située à une vingtaine de lieues au dessus de Gorakpur, probablement dans la direction du nord-ouest.

5) Lassen a. a. O. 163.

6) S. hierüber Weber, ind. Stud. I, 433 ff. Weber ist geneigt, Kapila hier als Geschlechtsnamen zu fassen und den angeblichen Stifter der Sâṁkhjalehre mit dem Kâpja Patankala des Çatap. Brâhmaṇa zu identificiren. Ich ziehe es vor, im Hinblick auf den Zusammenhang des Sâṁkhja mit der buddhistischen Speculation an den alten Weisen als heros eponymus zu denken, kann aber nicht umhin, die Geschichtlichkeit desselben ernstlich in Frage zu stellen. Der Umstand, dass Kapila mit Vishṇu gleichgesetzt oder auch als Beinamen der Sonne gebraucht wird — ob dies auch erst in der Çvetâçvatara-Upanishad (5, 2), im Epos und Purâṇa geschieht, wie er denn in der ältesten Literatur sich gar nicht zeigt — lässt bei dem völligen Mangel historischer Kriterien die Vermuthung doppelt begründet erscheinen, dass wir in ihm nicht, wie man gemeinhin annimmt, einen vergötterten Menschen (vgl. z. B. Lassen a. a. O. I, 997. Weber, ind. Literaturgesch. S. 213), sondern umgekehrt einen vermenschlichten Gott anzunehmen haben, wornach Kapilavastu zu einer Heliopolis Indiens würde.

den Zweck von untergeordnetem Werth: der Name Kapila hat jedenfalls im Norden des Ganges eine Localisation erfahren. Beachten wir nun aber, dass √kap, aus welcher kapila gebildet ist, im Sanskrit in der nasalirten Form kamp gebräuchlich ist, so sind wir veranlasst, an den Namen Kapilavastu den einer westlicheren Stadt anzureihen, von der uns das Epos berichtet Kâmpilja. Wir treten damit in den eigentlichen Madhjadeça, der einerseits zwischen dem Vinaçana (der Gegend, wo die Sarasvatî sich verliert) und dem Prajâga (der Vereinigung von Jamunâ und Gangâ), andrerseits zwischen dem Himâlaja und Vindhja gelegen ist[1]). Dieses nordindische Centralland war von zwei arischen Hauptvölkern bewohnt, von den Kuru und den Pankâla. Dieselben erscheinen zusammengenannt schon im weissen Jaǵurveda[2]), und ihre innige Verbindung bestätigt reichlich das Çatapathabrâhmaṇa[3]). Während die Kuru den Westen einnahmen, sassen die Pankâla im Osten und Süden von Madhjadeça[4]), woraus Lassen auf die frühere Einwanderung der letzteren schliesst[5]). Ausser diesen beiden Völkern treffen wir noch die Matsja und Çûrasena auf dem genannten Gebiet. Die epische Erzählung von der Entstehung und die Urgeschichte jener ersteren beiden Völker überhaupt trägt selbstverständlich mythische Züge. Als der Stammvater der Königsgeschlechter der Pankâla gilt Aǵamîḍha, von dessen zwei Söhnen Dushjanta und Parameshṭhin das Mahâbhârata die fünf Pankâlageschlechter ableitet,

---

Eine Unzahl anderer angeblicher alter Lehrer, Weisen und Priester der indischen Tradition sind ursprünglich gleichfalls nichts andres gewesen, als untergeordnete Personificationen göttlich verehrter Wesen, wie sich diess bei einer natürlich psychologischen Betrachtung des Alterthums gar nicht anders erwarten lässt. Man vgl. in dieser Beziehung die sehr richtige Ausführung Simrocks gegen Grimm in des Ersteren D. M. S. 464 f.

1) Manu 2, 21. Lassen a. a. O. I, 119.

2) Vâǵ. S. XI, 3, 3.

3) Vgl. I, 7, 2, 8. XI, 4, 1, 1 ff. V, 5, 2, 5. S. auch Aitar. Br. 8, 14. Der Ṛgveda kennt die Kuru noch nicht und nennt die Pankâla wie es scheint Krivi.

4) Sie hatten das ganze südliche Duab von Kanjâkubǵa an inne. Vgl. Kullûkabhaṭṭa zu Manu 2, 19.

5) A. a. O. S. 733.

während die Purâṇa den König Harjaçva[1]) in den Stammbaum Ağamîḍha's einfügen, und von jenem die fünf Geschlechter herkommen lassen[2]). Wie dem nun auch sein mag, — auf streng geschichtlichem Boden stehen wir ja mit diesen Angaben keinesfalls, — für uns ist von Interesse, dass eines der fürstlichen Pañkâlageschlechter, die Nîpa, die Stadt Kâmpilja zur Residenz gehabt hat, u. z. haben wir dieselbe im Süden des Duab zu suchen[3]). Bei dem gemischten Charakter der epischen Angaben der indischen Literatur mag es sich aber der Mühe lohnen, auch auf die Nachrichten der classischen Schriftsteller hinsichtlich des Pañkâlagebiets zu achten, die der einheimischen geographischen Tradition eine gewisse Bestätigung verleihen. Wir ersehen aus mehreren Stellen, dass die Pañkâla im classischen Alterthum noch einen Theil des Ostufers des obern Ganges bewohnt haben, was somit auf eine spätere Verschiebung der Gränzen in das transgangetische Gebiet schliessen lässt[4]). So sagt Plinius: Ultra (sc. Gangem) siti sunt Modubæ, Molindae, Uberae cum oppido ejusdem nominis magnifico, Galmodroesi, Preti, Calissae, Sasuri, Passalae, Colubae, Orxulæ, Abali, Taluctae[5]). Unmittelbar lässt sich aus dieser Aufzählung freilich keine bestimmte Anschauung von der Lage und Ausdehnung des Passalagebiets gewinnen. Es ist aber zu beachten, dass die Colubae, die neben den Passalae genannt werden, wahrscheinlich in die Umgebung von Malajabhûmi zu setzen sind, wir hätten uns dann die Passalae als nähere oder fernere Nachbarn im Westen zu denken[6]). Jedenfalls scheinen

---

1) Nach dem M.-Bhârata ein Kâçikönig.

2) Lassen a. a. O. S. 743 f.

3) Vgl. M.-Bhâr. 1, 5512. Lassen a. a. O. S. 746. 157. 747. Kâmpilja ist nach Wilson das muhammedanische Kampil des Duab (Vishṇ. P. p. 452) und war neben Mâkandî, das am Ufer des Ganges lag, eine Hauptstadt des südlichen Pankâlalandes (ib. p. 454). Nach Çabdaratnâvalî im Çabdaklpd. ist Kâmpilja m. auch Namen einer Gegend. S. Böhtl.-Roth s. v.

4) Lassen a. a. O. S. 747.

5) H. N. 6, 22.

6) Lassen hat darauf hingewiesen, dass im Mudrârâkshasa der König Malajaketu, Sohn des Pârvata, einen Bundesgenossen Kaulûbha (so nach der Paris. Hdschr.) hat. Ist diese Lesart richtig, so wären die Kulûbha (Colubae?) wie es scheint in der Nachbarschaft von Malajabhûmi zu suchen. S. a. a. O. S. 75.

nun die Passalae des Plinius dieselben zu sein, wie die Παζᾶλαι des Megasthenes, nach welchem Ὀξύμαγις ἐπὶ Παζάλαισι καλεομένοισι καὶ Ἐῤῥένυσις ἐν Μάθαισιν ἔθνεϊ Ἰνδικῷ ξυμβάλλει τῷ Γάγγῃ [1]. Da wir in der Namensform Ὀξύμαγις deutlich die entstellte Ikshumatî haben [2], und diese nach dem Epos ein Fluss des Kurukshetra ist [3], werden wir die Gegend der Παζᾶλαι in nächster Nähe des Duab auf der Ostseite des Ganges zu suchen haben, wobei eine Ausdehnung ihres Gebietes zu beiden Seiten des Ganges anzunehmen sein dürfte [4]. Damit würde auch die Notiz über die Ἐῤῥένυσις stimmen, die aus skr. Varâṇasî entstanden auf die Gegend von Benares hinweist, das unterhalb der Vereinigung von Ganges und Jamunâ im Südosten des vorhergenannten Landes liegt [5]. Wenn wir freilich auf diese classischen Anhaltspunkte kein zu grosses Gewicht legen möchten, da wir es doch mehr oder weniger mit verschwommenen Vorstellungen oder unpräcisen Bestimmungen zu thun haben, so stehen wir andrerseits auch davon ab, die Angaben des Ptolemaeus von einer Stadt Passala, die ab orientali parte fluvii (Gangis) gelegen sei, übrigens politisch zu India intra Gangem gerechnet wird [6], sowie von einer Völkerschaft der Passalae in India extra Gangem näher zu verwerthen [7], da wir uns auch hier noch auf unsicherem Boden bewegen würden. Immerhin mag aus diesen Notizen hervorgehen, dass die Pañkâla, in deren Gebiet Kâmpilja lag, oder wenigstens ein Theil derselben bis in die nachchristliche Zeit

1) Arrian Ind. 4, 5. Zum Übergang von skr. k in ζ vgl. z. B. des Kosmas τζάνδανον = kandana Sandel.

2) Schwanbeck emendirt in Ὀξύματις (Megasth. Ind. p. 35).

3) M.-Bhâr. 1, 799.

4) Lassen a. a. O. S. 747. „Im Lande der Π. mündete der Ὀξύμαγις in den Ganges." Der Wortlaut ἐπὶ Παζάλαισι scheint unbestimmter zu sein.

5) Vgl. Lasssen a. a. O. S. 161.

6) Cl. Ptolemaei Al. geogr. enarrationis Bas. 1545. VII, 1. Die Stadt wird als eine civitas der Daetychae bezeichnet, die neben den Gymnosophisten circa Gangem magis septentrionales wohnen (p. 129.). Lassen denkt an eine Pankâlastadt a. a. O. S. 747.

7) VII, 2: Inter montem autem Imaum et Bepyrum Tacoraei sunt maxime ad arctos vergentes, Corancali vero sub eis. Postea Passalae. Post quos supra Maeandrum Tiledae (p. 134). Vgl. über die Darstellung Indiens bei Ptol. Forbiger in Pauly IV,

ihren Namen nicht nur, sondern so ziemlich auch ihre alte Heimat festgehalten haben. Nur eine Nebenform von Kâmpilja scheint Kâmpîla zu sein, das schon in einer bekannten Stelle der Vâǵasaneji-Saṁhitâ vorkommt [1]). In's Land der Pańḱâla weist endlich vielleicht auch der Name der angeblich von Çunaḥçepha Devarâta abstammenden Kâpilejâs (Bâbhravâs), die das Aitarejabrâhmaṇa erwähnt [2]).

Es ist nun aber noch besonders hervorzuheben, dass die indische Tradition den Namen Kâmpilja in eine gewisse Verbindung mit dem Namen Kuça bringt, wie wir eine solche schon weiter oben zwischen den mythischen Ländernamen Kapila und Kuça in der Kosmographie der Purâṇa vorgefunden haben. Wir haben in Kâmpilja eine schon in der älteren Überlieferung hervortretende Stadt der Pańḱâla bekommen. Nach den Purâṇa ist nun Kâmpilja auch Personname, es heisst so gerade einer jener 5 Söhne des Harjaçva, die zusammen Pańḱâla genannt werden [3]). Kâmpilja erscheint also auch in diesem Zusammenhang als ein specifischer Pańḱâlaname. Auf der andern Seite berührt sich nun aber der Name der Pańḱâla nicht minder nahe mit dem Namen Kuça: werden doch für Kanjâkubǵa, die Hauptstadt der Pańḱâla [4]), auch die Namen Kuçasthala, Kauça (Ort, Niederlassung, des Kuça) angegeben [5]), wie denn nach dem Râmâjaṇa die Stadt eine Gründung Kuçanâbha's, des Sohnes Ku-

1) Vâǵ. S. 23, 18. Taitt. Br. III, 9. 6. sasastj açvakaḥ Subhadrikâṁ Kâmpîlavâsinîm. Mahîdhara erklärt: kampîle´nagare vasatîti kâmpîlavâsinî tâm tatra hi vidagdhâḥ surûpâḥ kâminjo bhavanti. Webers Vermuthung, dass die Gattin eines Pańḱâlakönigs in Kâmpîla unter der Subhadrâ zu verstehen sei, dürfte der ganzen Situation mehr entsprechen. Vgl. ind. Stud. I, 183 f. In der Literaturgesch. S. 109 f.

2) Aitar. Br. 7, 17. Vgl. Weber, ind. Stud. I, 173. Anm. 216. Anm. Roth, zur Literat. u. Gesch. d. Weda S. 18. 65. (Pańḱâla Bâbhravja ein angeblicher Lehrer).

3) Vish. P. p. 454. Bhâg. P. IX, 21, 32. S. das oben über Harjaçva Gesagte.

4) Vgl. Lassen a. a. O. I, 157 f.

5) Trik. Ç. 2, 1. 13. Hem. 4, 40. S. Lassen a. a. O. S. 158, 3. Böhtlingk-Roth s. v. kuçasthala und kauça. Kuçasthalî ist auch Beiname von Dvârakâ (an der nordwestlichen Küste von Guzerat), scheint aber hier einen „grasigen Ort“ zu bedeuten. cf. M.-Bh. 16, 92 ff.

ça's ist [1]); und damit scheint auch die Zusammenstellung der Kuçika mit den Pańkâla im Epos sich zu reimen [2]). Offenbar darf dieses Zusammenlaufen der Fäden, ob es auch erst in der spätern Entwicklung oder Darstellung der indischen Überlieferung sich ermitteln lässt, wohl beachtet werden, wenn wir vor der eigenthümlichen Thatsache stehen, dass in der hebräischen Urerinnerung gerade die zwei Namen Chăvîlâh und Kûsh als Länderbezeichnung neben einander und einander ergänzend auftreten. Wir legen denn auch auf diese allgemeine Erwägung ungleich mehr Werth, als auf den weitern Umstand, der immerhin erwähnt werden darf, dass in der Genesis Chăvîlâh auch der Name eines der fünf Söhne Kûsh's ist [3]), also dass wir so sagen ein kuschitischer Pańkâlaname.

Wir haben jedoch im Anschluss hieran zu sehen, wie auch der Name Kuça auf der Karte des alten Indiens wiederholt uns entgegentritt. Es finden sich auch hier die Spuren zu beiden Seiten des Ganges u. z. in reichlicherem Masse noch, als bei Kapila. Im Râmâjaṇa wird Kuça mit Magadha in Verbindung gesetzt; der Gründer des Reiches von Magadhâ, Vasu, ist ein Sohn des Kuça [4]). Von mehr Bedeutung ist, dass dieser Name in dem einer bekannten Stadt auf der Südseite des Ganges wirklich enthalten ist, ich meine Kauçâmbî. Man kann über die Lage dieser Stadt im Zweifel sein [5]), so viel scheint aber schon aus dem Çatapathabrâhmaṇa hervorzugehen, dass es eine Kauçâmbî im Pańkâlalande gab [6]). Und wie es sich auch mit der Angabe des

1) I, 34, 6. 7.

2) M.-Bhâr. 1, 3721 ff.

3) Gen. 10, 7. Vers 8—12 sind bekanntlich ein Einschiebsel. Vgl. Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des A. Ts. S. 15. — Der indische Kuça des Râmâjaṇa hat nur 4 Söhne. Vgl. Lassen a. a. O. S. 749.

4) Râm. I, 34, 1. Vgl. übrigens Lassen a. a. O.

5) Nach dem Scholiasten zu Pâṇini (III, 3, 136.) zwei Tagreisen von Pâṭaliputra (Palimbothra, Patna), nach dem Hitopadeça (27, 22. 28, 1.) in Gauḍa (Gaur). Ind. Stud. I, 193. Nach Lassen wäre Kauçâmbî auf dem Südufer der Jamunâ nicht weit von Allahabad gelegen gewesen. I, 750. III, 200. Ptolemaeus spricht von einer Stadt Cosamba am sinus Gangeticus u. z. im Südwesten desselben. Vgl. Pauly II, 726. Ein Kauçâmbareich wird auf einer Inschrift erwähnt. Colebrooke misc. ess. IV, 278 (1. Aufl.)

6) Vgl. Weber, ind. Studien I, 192 f. 229, der auf den Namen Proti

Râmâjaṇa verhalten mag, dass Kuçâmba der Sohn Vasu's jene Stadt gegründet habe [1]), jedenfalls führt der Name in letzter Beziehung auf Kuça als Stammvater [2]). Ähnlich sehen wir diesen letztern Namen sei es direct, sei es indirect auch nördlich vom Ganges auftreten. Wir begegnen hier dem Stadtnamen Kuçanagara, der den Todesort des Buddha bezeichnet [3]). Die Stadt soll auf Kosalagebiet, an der Gränze von Tirhut, am Fluss Gaṇḍakî in der Breite Bhettia's gelegen haben [4]). Was es uns aber wahrscheinlich macht, dass der Name wirklich mit dem Eigennamen Kuça in Verbindung zu bringen, also sprachlich im gleichen Sinn zu fassen ist, wie der Name der Residenz von Kuça, dem Sohn Râma's: Kuçâvatî [5]) = die Stadt Kuça's, das ist der Umstand, dass der auf die Gaṇḍakî folgende nächste Hauptzufluss des Ganges ebenfalls auf Kuça hindeutet. Es ist die Kauçikî (Koçî) [6]). Der Name führt allerdings zunächst auf Kuçika, wie denn der Fluss nach der Sage dem Kuçikasohne Viçvâmitra seine Entstehung verdankt [7]), allein es ist klar, dass der Name Kuçika selber gar nichts anderes besagt, als: von Kuça kommend, zu K. gehörig, dass also die alten Kuçika, zu denen Viçvâmitra und seine Vorfahren gehören, in letzter Beziehung eben das Kuçageschlecht, die Kuschiten sind, und man könnte so auf die Vermuthung kommen, dass der Fluss Kauçikî vielleicht

---

Kausurubindi Kauçâmbeja in Çatp. Br. XII, 1, 6, 13 hingewiesen hat. S. auch Lassen a. a. O. S. 747.

1) Râm. I, 34, 6. 7. Lassen a. a. O. S. 749 f.

2) So auch Lassen: Der Name des Stammvaters findet sich in dem Städtenamen Kauçâmbî wieder und beweist, dass sein Geschlecht später in der Gegend der Gangâ wohnte. S. 748.

3) Lalitavistara 416 ff.

4) Klaproth zu Foe Kue Ki p. 200. 236. Lassen a. a. O. S. 171. Vivien de St. Martin, mém. analytique etc. in Voyages des pèlerins Bouddhistes III, 358 f. Über die fast gleichnamige Residenz der Malla, Kuçinagara, die auch örtlich fast mit Kuçanagara zusammenfällt, vgl. Lassen a. a. O. S. 662.

5) Vgl. Raghuv. 15, 97. 16, 25. Böhtlingk-Roth s. v.

6) Vgl. Lassen a. a. O. S. 165 f. 663. Das M.-Bhârata zählt 3 Flüsse dieses Namens auf 3, 14231.

7) M.-Bh. 1, 2924. 13, 1901. Im M.-Bhâr. und Harivaṁça ist übrigens Viçvâmitra Enkel Kuçika's. Die epische Tradition macht die Kauçikî zu einem Schauplatz der Askese Viçvâmitra's. Vgl. Lassen I, 717.

gerade von einem arischen Volksstamm, der jenem Geschlecht entsprungen war, also von Kuçika als seinen Anwohnern den Namen erhalten habe. Diese Kuçika würden sich darnach nicht nur ins Kosalagebiet, sondern bis nach Tîrabhukti (Tirhut), dem spätern Sitz der Mithila-Videha, dessen östlicher Gränzfluss die Kauçikî ist, im Lauf der Zeit vorgeschoben haben [1]), und es wäre nicht undenkbar, dass zwischen den Kuçika und Kosala (spätere Form Koçala) eine Verwandtschaft stattfand, dass die Letztern an die Stelle der alten Kuçika traten. Allein wir würden bei einer weiteren Verfolgung dieser Combination auf den Boden der Hypothese treten. Wir nehmen daher besser von dem bisherigen Feld der Untersuchung Abschied und lassen die übrigen hier vorkommenden Namen, deren Zusammensetzung nicht die erforderliche Sicherheit hinsichtlich des in ihnen enthaltenen kuça ermöglicht, gleichfalls auf der Seite [2]).

Es darf gewiss, wenn wir auf das Gezeigte zurückblicken, die bemerkenswerthe Thatsache constatirt werden, dass wir auf die Formen Kapila und Kuça im alten Indien nicht nur überhaupt u. z. in einer längeren Reihe von Namen gestossen sind, sondern dass es auch in der Hauptsache ein bestimmtes Terrain ist, über welches sich beide verbreitet haben: d a s g r o s s e S t r o m g e b i e t d e s G a n g e s. Sind auch jene beiden Namen, wie es scheint, ursprünglich von rein mythischer Bedeutung, so haben sie doch factisch eine mehrfache geographische Localisation erfahren durch diejenigen arisch-indischen Stämme, die sich zu beiden Seiten jenes mächtigen Stroms ansiedelten. Wenn wir nun aber schon bei der Beantwortung der mythischen Frage die im hebräischen Paradiesbericht enthaltenen correspondirenden Namen Chăvîlâh und Kûsh, die dort zunächst ganze Länder

---

1) Diese Vermuthung hat Weber ausgesprochen: „Die Kuçika scheinen nicht im Lande der Kurupankâla, sondern in dem der Kosala-Videha längs dem nach ihnen benannten Flusse Kauçikî gewohnt zu haben.“ Ind. Stud. I, 173. Anm.

2) Hieher wären zu rechnen kuçakîrâ (-vîrâ), kuçaṇḍa (kuçadhja), kuçadhârâ (cf. vishṇudhârâ), kuçaplavana, kuçala (m. pl. ein Volk M.-Bh. 6, 359) kuçâvarta. S. Böhtlingk-Roth S. W. s. v. v. Auch der von Hiuen Thsang für Râǵagṛha, das alte Girivraǵa, die Hauptstadt Magadha's, gebrauchte Name Kuçâgâra muss nicht nothwendig den im 9. Buch (Voyages des pèlerins B. II, 16) angegebenen Sinn und Ursprung haben.



bezeichnen, als regelrechte Transformationen aus jenen beiden Namensformen Kapila und Kuça erkannt haben, so wäre doch der Schluss gänzlich verfehlt, dass das hebräische Volk, sofern es ein Sanskritvolk ist, dieselben aus dem Gangesgebiet mitgenommen haben müsse. Es blickt aus dem alttestamentlichen Paradiesbericht in der That auch nicht die leiseste Spur einer Erinnerung an Hindostan hervor; und es ist keinerlei Nöthigung vorhanden, anzunehmen, dass der althebräische Volksstamm je einmal bis an den Ganges vorgedrungen gewesen sei. Vielmehr ist es schon Angesichts der weit zurück datirenden Wanderung jenes Stammes in den Westen in hohem Grade wahrscheinlich, dass zwischen der Localisation der Namen Kapila und Kuça im Gangesland und der Zeit, in welcher die Hebräer noch in ihrer arischen Heimat weilten, eine nicht unbedeutende Verschiebung der Stämme in Indien, eine Weiterbewegung in den Osten stattgefunden habe [1]). Es steht daher der Annahme nichts im Weg, dass ebensowohl die Namen Kapila und Kuça im Gangesgebiet, wie die transformirten hebräischen Chăvîlâh und Kûsh von einem dritten gemeinsamen Ort hergebracht sind, aus einer Gegend Asiens, die in grauer Vorzeit die Wiege oder wenigstens eine frühe Heimat der Sanskritstämme gewesen ist [2]). Bekanntlich weisen uns die ältesten Fussstapfen des Sanskritvolks, die wir mittelst des Veda glücklicherweise noch herausfinden können, in den Nordwesten Indiens, in das Pandshab, an den Indus, wo er die gewaltige Bergwand des Himâlaja durchbrochen hat, und hinüber in das benachbarte Kabulistan, in jenes uralte asiatische Völkerthor. Wir haben unter diesen Umständen sicherlich am meisten Wahrscheinlichkeit für uns, wenn wir auch die arische Heimat des hebräischen Volkes in jenen nordwestlichen Länderstrichen suchen, ohne uns übrigens anheischig zu machen, für jetzt irgend ein genaueres geographisches Datum zu erzielen.

Und in der That scheint es uns nicht an positiven Anzeichen zu fehlen, dass zwischen den Namen und Anschauungen

---

1) Zur indischen Sage von der Weiterwanderung der Arier in den Osten vgl. Çatp. Br. I, 4, 1, 10—18 und Weber, ind. Stud. I, 170 ff. ind. Streifen I, 11 ff.

2) Man vgl. die treffenden Bemerkungen Spiegel's in Zeitschr. d. d. morg. Ges. XXVI, 716.

des alttestamentlichen Paradiesberichts und dem Nordwesten Indien's ein gewisser, ob auch dem nachmaligen palästinensischen Hebräer unbewusster Rapport stattfinde. Einmal kommt hier die bekannte Stelle Älian's von den goldgrabenden Ameisen in Betracht: οἱ μύρμηκες οἱ Ἰνδοὶ τὸν χρυσὸν φυλάττοντες οὐκ ἂν διέλθοιεν τὸν καλούμενον Καμπύλιον[1]). Es wird hier die Gränze des Landes jener fabelhaften Thiere angegeben. Wo wir das Land selber zu suchen haben, geht nicht nur aus der folgenden Erwähnung der Issedonen (Ἰσσηδόνες δὲ τούτοις συνοικοῦντές γε τοῖς μύρμηξι καλοῦνταί τε καί εἰσιν), sondern noch deutlicher aus den parallelen Angaben des Strabo[2]) und Plinius[3]) hervor, die die Bewohner des fraglichen Goldlands Δέρδαι, Dardae nennen, womit auch die Beschreibung Herodot's stimmt. Wir haben hienach an Dardistan und die Darada (Darad) der alten Inder zu denken[5]), und der von Älian genannte Καμπύλιος ist jedenfalls in der Gegend des obern Indus anzunehmen, auf der Strecke des Durchbruchs jenes Stroms durch die breite Gebirgsmasse. Dagegen bleibt es fraglich, was mit Καμπύλιος selber bezeichnet ist[6]). Beruht nun, wie diess Lassen annimmt, Καμπύλιος auf skr. Kâmpilja[7]), so wäre es immerhin ein beachtenswerther Umstand, dass wir nicht nur diesen Namen gerade auf dem ältesten Schauplatz des sanskritisch-arischen Völkerlebens vorfinden, sondern dass auch wie beim hebräischen Chăvîlâh des Paradiesberichts, so beim indischen Kâmpilja — oder Daradaland gerade das Gold als charakteristischer Artikel namhaft gemacht wird. Auch

---

1) de nat. anim. 3, 4. Andere Lesart Καμπύλινον.

2) 15, 706 (nach Megasthenes).

3) Hist. N. 6, 22. 9, 36.

4) 3, 102—105.

5) Nach Manu ein zu Çûdra herabgesunkener Stamm (10, 44). Sie werden hier neben den Khaça genannt, den Κάσιοι des Ptolemaeus (6, 15. 16), die allem nach ihre Nachbarn im Osten und Bewohner des mittleren Himâlaja waren (Lassen, ind. Altrthsk. I, 28. 67. 74 f. 646). Zu den Darada vgl. Böhtlingk-Roth s. v. darada und darad und Lassen a. a. O. I, 498 ff. 1021 ff. S. auch „die Sage von den goldgrabenden Ameisen" in „Ausland" 1873. Nro. 39. S. 765 ff.

6) Lassen a. a. O. I, 640.

7) Wilson gibt Kâmpila als Bezeichnung eines Landes im Nordwesten an. S. Lassen I, 640.

für Kûsh scheint es nicht an einem Anknüpfungspunkt im nordwestlichen Indien zu fehlen. Wir sind bereits durch die Kauçikî auf den Namen der Kuçika geführt worden. Diese Kuçika treten schon in den ältesten Liedern des Ṛgveda auf u. z. in dem bekannten Kampf zwischen Vasishṭha und Viçvâmitra. Sie sind die Verwandten und Berufsgenossen des Viçvâmitra, der sich selber des Kuçika Sohn nennt[1]). Nach dem Nirukta soll dieser Kuçika, der hienach Stammvater der Kuçika wäre, ein König gewesen sein[2]), wir haben aber schon früher bemerkt, dass wir es in diesem Zusammenhang unverkennbar mit mythischen Namen zu thun haben, und dass die Kuçika schliesslich eben auf Kuça zurückführen. Wir erkennen demgemäss in der Genealogie, welche das Râmâjaṇa dem Viçvâmitra gibt, wornach seine Vorfahren der Reihe nach aufwärts Gâdhi, Kuçanâbha, Kuça gewesen sind[3]), eine wenn auch späte, mehr oder weniger willkürliche, so doch im Wesentlichen richtige Tradition. Sehen wir nun vorerst noch von der sehr schwierigen Frage ab, was denn durch diesen so bedeutsamen, in so vielen Verbindungen wiederkehrenden Namen Kuça ursprünglich wohl bezeichnet gewesen sein mag, so soll vor allem darauf hingewiesen werden, dass sich aus unsrer Darlegung die Ungeschichtlichkeit eines etwaigen Stammes oder Geschlechts der Kuçika für jenes graue Alterthum, das in den betreffenden Liedern des Veda zu uns redet, keineswegs mit Nothwendigkeit ergibt. Dass dieser Schluss aus dem von uns betonten mythischen Inhalt jener poetischen Stücke ein unberechtigter wäre, lässt sich leicht darthun. Wer wollte z. B. daraus, dass den homerischen Epen mythische

---

1) Ṛgv. III, 33, 5. Er wird auch Kuçikâtmaǵa, Kauçika genannt. Vgl. Aitar. Br. 7, 18, wo Viçvâmitra seine Söhne Kuçika nennt.

2) Nir. 2, 25. Kuçiko râǵâ babhûva. Die Kuçika functioniren jedoch an der Seite Viçvâmitra's als Somapriester des Königs Sudâs Ṛgv. III, 53, 9. 10. und im Aitarejabrâhmaṇa erscheint Viçvâmitra als der erste Priester beim Opfer des Königs Hariçḱandra (7, 16). Die Angabe Jâska's betr. Kuçika berührt sich daher mehr mit der spätern Tradition, die Viçvâmitra zum König macht, der erst durch seine Askese sich brahmanische Würde erringt — eine Wendung der Sage, die dazu dienen muss, die Überlegenheit des Priesterthums darzuthun. Vgl. Râm. I, 61—65.

3) Râm. I, 34, 3. 35, 3 ff.

Thatsachen zu Grund liegen [1]), folgern, dass die hier vorkommenden Völker und Stämme ganz in den Bereich des Mythus gehören? Vielmehr hat es selbstverständlich in der Zeit der Entstehung des griechichen Epos, wenn nicht für alle, so doch für viele oder die meisten jener Volksnamen wirkliche Träger gegeben, in denen wir die Vorfahren der gleichnamigen Stämme in geschichtlicher Zeit zu erblicken haben. In ähnlicher Weise ist anzunehmen, dass auch schon die alte vedische Dichtung Namen wirklicher Volksstämme in die Schilderung mythischer Scenen und Vorgänge hineinverwob, ja es musste diess um so mehr geschehen, als sich ja diese alten Völker bekanntlich gerade die Namen von solchen Göttern oder halbgöttlichen Wesen, die sie verehrten, selber beizulegen pflegten, — eine Thatsache, die sich auf dem ganzen Umkreis des indogermanischen Alterthums nachweisen lässt. Die ethnologische Basis bot sich also, dass wir so sagen, den vedischen Ṛshi für ihre Darstellung göttlicher Thaten und Geschicke ganz von selbst dar. Behalten wir diess im Auge, so ist durch den Umstand, dass die Kuçika in den vedischen Hymnen als ein Factor der mythischen Katastrophe zwischen den vermenschlichten Götterwesen Viçvâmitra und Vasishṭha erscheinen, die Möglichkeit noch keineswegs ausgeschlossen, dass der Name gleichwohl als wirklicher Name eines Geschlechts oder Volksstamms schon in der Entstehungszeit jener alten Lieder bestund. Es muss diess um so mehr zugegeben werden, als wir auch ausserdem, besonders in dem herrlichen Siegesgesang Ṛgv. VII, 18 [2]), solchen Namen begegnen, die nicht etwa blos in der Sanskritliteratur der sog. classischen Periode wiederkehren, sondern auch anderweitig in späterer Zeit als der Wirklichkeit angehörig bestätigt werden [3]). Dass nun aber die Kuçika des

---

1) Vgl. M. Müller, Wissensch. d. Spr. II, 436.

2) Vgl. Roth zur Liter. u. Gesch. d. W. S. 91 ff.

3) Es sei besonders Paktha und Pûru genannt; der erstere Name erinnert an die Πάκτυες des Herodot, die nachmaligen Pachtûn. Vgl. Lassen a. a. O. I, 513 ff. Trumpp, die Verwandtschaftsverhältnisse des Pushtu in Zeitschr. d. d. m. G. XXI, 14 f. (besonders das S. 15 über die nahe Verwandtschaft mit dem Prakrit Gesagte). Pûru treffen wir zur Zeit Alexanders in dem Namen der beiden Porus wieder (Strabo 15, 699. Plut. Alex. 60. 62 u. a.), die sich als Puruiden (Paura) ausweisen. S. auch Roth a. a. O. S. 133.

Veda, wofern sie wirklich einen Volksstamm oder ein Geschlecht der vedischen Zeit bezeichnen, nirgends anders gesucht werden könnten, als im Nordwesten Indiens, am Indus oder im Fünfstromland, geht aus den Liedern, die sie erwähnen, deutlich genug hervor. Allein selbst angenommen, diese Kuçika mit ihrem Repräsentanten Viçvâmitra (und Indra)[1]) seien kein Geschlecht in dem besprochenen ethnographisch-geschichtlichen Sinn, so würde doch aus dem dargelegten Sachverhalt so viel für unsre Untersuchung zu schliessen sein, dass der dem transformirten Kûsh entsprechende Name Kuça in sehr hohem Alterthum den arischen Insassen des oberen Induslandes und des Pandshab ein bekannter gewesen sein muss[2]).

Es sei uns aber schliesslich noch ein Blick auf das gestattet, was wir als die in Kuça enthaltene mythische Vorstellung zu betrachten haben; vielleicht fällt von hier aus auf die Frage nach den Kuçika des Veda noch ein weiteres Licht. Es liegt auf der Hand, dass uns das nomen appellativum kuça, das „Gras", besonders das heilige Gras (poa cynosuroides) bedeutet, zunächst keinen Aufschluss gibt. Sollten Kuça und kuça von derselben Wurzel kommen, so würde es sich eben fragen, welches diese Wurzel ist, oder wofern dieselbe kuç lautet, welchen Grundbegriff sie enthält?[3]) Wir werden, so lange diess unsicher ist, besser daran thun, der in Kuça gegebenen mythischen Vorstellung von mythologischer Seite aus nachzuspüren, und es dürfte in dieser Hinsicht zu beachten sein, dass Kuça ebensowohl den Sohn, wie den Vater eines Vasu bezeichnet[4]). Der eine dieser Vasu hat den Beinamen Uparikara = Ὑπερίων, und die

1) Indra heisst ebenfalls Kauçika Ṛgv. I, 10, 11; er ist der den Kuçika zugehörige, von ihnen verehrte Gott. Das Epos macht ihn sogar selber zu einem Kuçika M.-Bh. 13, 800.

2) Dass כּוּשׁ zunächst als Landname in Betracht kommt, während Kuça Personname ist, ist von keiner Bedeutung. Tritt ja doch כּוּשׁ wie auch חֲוִילָה in Gen. 10 gleichfalls als Personname auf; und was hindert anzunehmen, dass auch die beiden Ländernamen des Paradiesberichts auf ursprünglichen arischen Personnamen beruhen?

3) Der Dhâtupâṭha gibt die Wurzeln kus und kuç im Sinn von umschliessen, umfassen an (26, 109). Daraus würde sich allerdings eine Reihe von Wörtern erklären.

4) Vgl. Lassen a. a. O. S. 748 ff. Böhtlingk-Roth s. v. kuça.

Mythe, welche uns das Mah. Bhârata von ihm erzählt [1]), lässt ihn deutlich als eine Personification der Sonne erkennen. Es stimmt damit auch der Hauptname Vasu, der ihn als den Aufleuchtenden charakterisirt [2]). Halten wir nun im Anschluss hieran die Vorstellung des Glänzens für diejenigen Wesen, in deren Zusammenhang Kuça durch die Sage gestellt ist, fest, so bietet sich offenbar für die Erklärung dieses dunklen Namens die $\sqrt{}$ kâç (kâs), die scheinen, strahlen bedeutet und im Veda von den Himmelskörpern gebraucht wird [3]), um so mehr dar, als wir ohnediess dem nomen appell. kuça ein kâça zur Seite stehen sehen, das ebenfalls eine Grasart bezeichnet [4]) und wohl gerade aus jenem kâç abgeleitet ist. Allem nach enthalten die Wurzeln dieser beiden nomina $\sqrt{}$kuç und $\sqrt{}$kâç, ob sie nun bei weiterer Analyse auf Eine Grundform zurückführen oder nicht, den gemeinsamen Begriff des Glänzens, Scheinens, und ist das Gras beidemal nach seiner Erscheinung benannt: als eine Art Ausstrahlung des Erdbodens [5]). Wenn wir aber Angesichts dieser Sachlage kaum Be-

1) M.-Bh. I, cap. 63. Vasu wird als ein durch Indra vergöttlichter Mensch dargestellt; das hier accessorische Moment ist aber in Wahrheit das ursprüngliche.

2) Vasu (n. pr.) kommt wie vasu von vas aufleuchten, erglänzen. Es begreift sich hieraus, wie Vasu die Götter überhaupt bezeichnen kann, da diese ja auch als devâs nach ihrem Glanz benannt sind. Wenn aber das adj. vasu schon in der ältesten Sprache „gut," das neutr. vasu „Gut, Besitz" bedeutet, so sehen wir daraus, dass hier wie sonst in vielen Fällen eine allgemeinere, abstractere Bedeutung schon sehr früh die ursprüngliche, bestimmtere verdrängt hat; dass sich diese Fortbildung des Begriffs schon in der indogermanischen Periode einleitete, zeigt zend. vaṅhu, gr. ἐΰ. Man vgl. z. B. den analogen Process in çubha — خوب. M. Müller hat mit Recht auch in Vasishṭha eine Personification der Sonne erblickt Essays II, 89. Dagegen werden wir in Ṛgv. X, 8, 4 nicht dasselbe im Vasu suchen dürfen, wie Müller will (Wiss. d. Spr. II, 469).

3) Z. B. von der Sonne Ath. V. XIII, 4, 1. vom Mond Ṛgv. I, 24, 10.

4) Saccharum spontaneum. S. Böhtlingk-Roth s. v.

5) Eine Parallele hiezu ist godhûma (Waizen), eigentlich „Erdrauch", vom Petersburger Wörterbuch auf den aufsteigenden Blüthenstaub bezogen, wie ich glaube subtilius quam verius. Das Semitische hat bekanntlich dieselbe Begriffsverbindung von glänzen und hervorwachsen, aufblühen, vgl. אוֹר, צִיץ, زهرة, نجم, نجمة u. a. — Ich betrachte als die gemein-

denken tragen, in Kuça ähnlich wie in den beiden Vasu ein glänzendes, strahlendes Wesen zu erblicken, so scheint uns für diese unsre Auffassung eine weitere Bestätigung gerade in den Abkömmlingen oder Angehörigen desselben, den Kuçika gegeben zu sein. Wir haben im Vorhergehenden die Möglichkeit zugegeben, dass dieser Name im hohen Alterthum oder in der spätern Zeit ein wirkliches Geschlecht oder einen Stamm des Sanskritvolks bezeichnet habe. Sehen wir aber zu, wie sich uns dieser Name im Veda selber darstellt, so gelangen wir hier zunächst zu einer wesentlich andern Vorstellung. Was auf den ersten Blick aus den betreffenden Stellen hervorgeht, ist das, dass die Kuçika priesterlichen Charakter haben. Sie rufen als Opferer den Agni Vaiçvânara mit Liedern an und entzünden ihn von Geschlecht zu Geschlecht, einer um den andern[1]). Sie sind es auch, die den Gott Indra zum Somatrank herbeirufen, die ihm als Gottbegeisterte mit ihren Andachtsübungen Huldigung darbringen; sie haben in Gemeinschaft mit Viçvâmitra dem altberühmten Könige Sudâs kraft ihres Opfers den Beistand Indra's und den Sieg verschafft[2]). So sind sie ja allerdings ein Priestergeschlecht, das in der Vorzeit ein hohes Ansehen genoss. Allein damit ist die Frage keineswegs entschieden, ob dieses Geschlecht nun ebendarum ursprünglich auch schon der Wirklichkeit angehört hat, oder ob es so, wie es im Veda auftritt, nicht vielmehr jenen mythischen Geschlechtern sich anreiht, zu denen wir die Atharvan, Añgiras, Bhṛgu u. a. zählen[3]). Und dass wir zu der letzteren Annahme allen Grund haben, dürfte Ṛgv. III, 29, 15 darthun, wo es heisst:

---

same Wurzelform, aus der kâç und kuç hervorgiengen, kaç, Ersteres ist durch kaṁç, Letzteres durch kvaç vermittelt zu denken. Man vgl. zend. kaç = skr. kâç und den Namen Varakaça, der dem Vater des Vohuraokañh zukommt. Besonders verdient beachtet zu werden, dass das Bhâgavata-Purâṇa vom Kuçadvîpa bemerkt: jasmin kuçastambo devakṛtas taddvîpâkhjâkaro ǵvalana ivâparaḥ svaçashparokishâ diço virâǵajati. Das kuça ist also ganz bestimmt auf's Glänzen bezogen (V, 20, 13). Auch wird M.-Bh 1, 3723 den Kuçika unermesslicher Glanz zugeschrieben.

1) Ṛgv. III, 26, 1. 3. 29, 15.

2) Ṛgv. III, 42, 9. 30, 20. 53, 9—11.

3) Vgl. das Petersburger Wörterbuch s. v. añgiras.

Amitrâjndho marutâm iva prajâḥ prathamaǵâ brahmaṇo viçvam id viduḥ
djumnavad brahma kuçikâsa erire ekaeko dame agniṁ samîdhire.

Die windstossgleichen Feindebewältiger, die Erstlinge des brahman, sind allkundig;
es haben die Kuçika das helle brahman hervorgebracht[1]), einer um den andern haben sie in seiner Heimstätte den Agni entzündet.

Es ist wohl zu beachten, dass hier die Kuçika prathamaǵâ brahmaṇo genannt werden. Der Sinn dieses Ausdrucks wird nicht sowohl der sein, dass sie selber zuerst dem brahman entsprungen seien[2]), prathamaǵa bedeutet auch allgemeiner, den Ersten, den, mit dem etwas anfängt[3]), die Kuçika sind also wohl vielmehr die Ersten, die Anfänger hinsichtlich des brahman, die die es zuerst erregen, also die Urbilder des Brahman-Priesters. Dass aber diese Eigenschaft, selbst abgesehen von dem übereinstimmend mythischen Gebrauch des terminus prathamaǵa im Veda, in erster Linie eben zu der Vorstellung eines mythischen, uranfänglichen, urbildlichen Geschlechts führt, welches ganz unabhängig von der wirklichen Welt, in der die vedischen Dichter lebten, in der heiligen Sage existirte, leuchtet hinlänglich ein. Und sollte nun nicht eine Berührung zwischen dem Namen und der Sache stattfinden, mit andern Worten, ist es nicht wahrscheinlich, dass der Name Kuçika irgendwie seine Träger als Priester ausweise? Wir finden diese Vermuthung um so mehr gerechtfertigt, als in den berührten Stellen gerade die Beziehung auf das Feuer und das Licht besonders hervortritt: es legt diess den Gedanken nahe, dass hier ein urbildliches Priestergeschlecht, dem der Dienst am heiligen Feuer zugeschrieben wird, dem ent-

1) erire enthält nach dem klaren Zusammenhang die Vorstellung des Entzündens: sie haben den Funken oder Strahl des brahman hervorgebracht. Das brahman hat zum Grundbegriff die hervordrängende schöpferische Kraft u. z. in der Natur, wie in der geistigen Welt; es ist hier speciell im Agni (Vaiçvânara) angeschaut.

2) Sâjaṇa: sarvasja ǵagataḥ srashṭuḥ prathamam utpannâḥ.

3) Vgl. z. B. die Bezeichnung Vṛtra's als Erstgebornen der Schlangen (prathamaǵâm ahînâm) d. h. als Urschlange Ṛgv. I, 32, 3. 4.

sprechend auch nach einer alten Personification dieses glänzenden göttlichen Wesens (Kuça) benannt ist[1]. Wir werden zu Gen. 10 noch einmal darauf zurückkommen.

Wenn aus der bisherigen Darlegung erhellt, dass in der That zwischen der hebräischen Paradiessage des Jahvisten und der altindischen Geographie merkwürdige Beziehungen obwalten, und dass die ältesten Spuren in den Nordwesten Indiens weisen, so mag zum Schluss auch das weitere Zusammentreffen eigenthümlicher Thatsachen in's Auge gefasst werden, das darin besteht, dass die Beschreibung des paradiesischen Gränzlandes Chăvîlâh von ausgezeichneten Producten desselben spricht, wie andrerseits gerade der Nordwesten Indiens und seine Gränzgebiete von jeher um ihrer kostbaren Erzeugnisse willen berühmt gewesen sind. Von dem Goldreichthum des Daradalandes ist schon die Rede gewesen. Goldwäschereien sind aber auch am Indus zwischen Attok und Kalabâgh (unterhalb der Einmündung des Soanas, Soan), sowie im Pandshab an der Vipâç (Bijas) zu finden[2], wie denn schon Strabo von ergiebigen Gold- und Silberminen im Land des Sopeithes berichtet[3]. Was den von den Alten gerühmten Goldreichthum Indiens im Allgemeinen anbelangt[4], so hat schon Lassen bemerkt, es sei diese Angabe in vielen Fällen entweder nur eine unrichtige Erweiterung der frühen und wahren Nachricht von dem der nördlichsten Inder, der Darada zwischen Kashmir und dem obern Indus, oder eine falsche Folgerung daher, dass man in Indien viel Gold als Schmuck getragen oder sonst im Gebrauche vorfand, z. Th. sei nur die Vermuthung, dass Indien wie durch seine grossen und seltenen Gewächse und Thiere, so auch durch den besonders in die Augen springenden Reichthum an Gold sich auszeichnen müsse, zu Grund gelegen[5]. Die Umgebung des Daradalandes

---

1) Ich kann der Ableitung der Namen Kuça und Lava (Söhne Râma's) von kuçîlava (s. Weber, ind. Litrtrgesch. S. 185. Ders. über das Râmâyaṇa Berlin 1870. S. 51) nicht beitreten und hoffe meine Gegengründe späterhin noch zu entwickeln.

2) Lassen, ind. Altrthsk. I, 281.

3) XV, 1, 30.

4) Strabo XV, 1, 57. Diod. 2, 36. Vgl. auch Plin. H. N. 6, 23.

5) Lassen a. a. O.

ist aber auch an Edelsteinen reich, so das obere Oxusthal an Rubinen und lapis lazuli, Choten am Justein, wogegen die Richtigkeit der Behauptung des Plinius, dass der Acesines (Asiknî, Tchinâb) Edelsteine mit sich führe, nicht unzweifelhaft erscheint[1]). Als ein sehr kostbares Product der Thierwelt in den Ländern am obern Indus (Tibet, Choten, nordwestlicher Himâlaja) ist der Moschus zu verzeichnen, den Lassen wegen seiner Gestalt und Farbe (unter Vergleichung von Num. 11, 7. Ex. 16, 14)[2]) im Hinblick auf die Ähnlichkeit der Namen Chăvîlâh und Kâmpila geradezu unter dem bĕdhôlach des Jahvisten verstanden hat[3]). Das Bdellion (bdella), das andere in bĕdhôlach gesucht haben, wird bei den Alten als gedrosischer und als indischer Artikel angeführt[4]); es ist das wohlriechende Gummi der amyris agallochum und wird im Periplus neben der Narde als Erzeugniss der obern Indusländer bezeichnet. Kabul und Kashmir lieferten den von den Alten hochgeschätzten costus Arabicus, den Dioskorides für den besten erklärt, und die indische Narde, eine Valeriana, kam gleichfalls von den Länderstrichen am obern Indus[5]). Können wir uns nun auch keineswegs dazu verstehen, in dem Bericht des Jahvisten über die Erzeugnisse des räthselhaften Chăvîlâh eine b e s t i m m t e Kunde von den Producten des nordwestlichen Indiens und seiner Gränzländer zu suchen, sei es nun eine solche, die auf eigener Anschauung an Ort und Stelle, sei es eine, die auf einem palästinensisch-indischen Handelsverkehr beruhen würde, so will es doch nicht unmöglich erscheinen, dass an jener Angabe der merkwürdigen Producte des Landes Chăvîlâh (Gen. 2, 11. 12), deren m y t h i s c h e Grundbedeutung wir oben dargethan haben, eine dunkle allgemeine Erinnerung des Volks an den eigenthümlichen Reichthum seiner arischen Heimat hafte[6]).

---

1) Plin. H. N. 37, 76. Gemmiferi amnes sunt Acesines et Ganges, terrarum autem omnium maxime India. S. Lassen a. a. O. I, 286. 639.

2) Nach einem Bericht in As. Journ. of Bengal VI, 119 ist derselbe soft, of a reddish brown colour and granular.

3) A. a. O. I, 639 f. Anm. 340 f. Anm. Von der von Lassen angenommenen Form madâlaka ist schon gehandelt worden.

4) Peripl. mar. Er. pp. 21. 22. 38.

5) Nähere Nachweise und Quellenbelege s. bei Lassen I, 337 f.

6) Ein Costus (kushṭha) ist z. B. schon im Atharvaveda u. z. als eine heilkräftige Pflanze gekannt.

Hat es sich somit ergeben, dass der Wortlaut der jahvistischen Paradiesbeschreibung bei näherer Prüfung auch gewisse indirecte Fingerzeige in Ansehung derjenigen geographischen Localität enthält, in der wir die der eigentlichen Erinnerung des spätern hebräischen Volks entschwundene Urheimat zu suchen haben, und dass uns alle Spuren in den Nordwesten Indiens weisen, so soll im Weitern dargethan werden, wie in der That auch die durch den palästinensisch-geographischen Gesichtskreis bedingte Vorstellung, die der Jahvist von den fraglichen Ländern selber gehabt hat, mit unsrem Ergebniss im Wesentlichen übereinstimmt. Fassen wir zuerst Chăvîlâh in's Auge, so können wir wohl der zuversichtlichen Annahme Bertheau's nicht beipflichten, dass in allen Stellen des alten Testaments, wo uns derselbe Name begegnet: Gen. 2, 11. 10, 7. 29. 25, 18. 1 Sam. 15, 7. 1 Chr. 1, 9. 23. ein und dasselbe Land gemeint sei[1]). Es ist doch zum Mindesten anzunehmen, dass die in hohem Alterthum schon ethnologisch unterschiedenen Chăvîlâh, das kuschitische (Gen. 10, 7) und das semitische (10, 29), auch in der unklaren geographischen Vorstellung irgendwie auseinandergehalten worden sind, und Angesichts Gen. 2, 11, wo die 'äräẓ hachăvîlâh so bestimmt von der 'äräẓ kûsh unterschieden wird, welch letztere von einem ganz andern Strom umflossen ist (2, 13), dürfte es geradezu unmöglich sein, dem Jahvisten zuzutrauen, dass er sein paradiesisches Gränzland Chăvîlâh mit dem kuschitischen der Völkertafel zusammengeworfen habe. Im Gegentheil scheint B sein Chăvîlâh durch den bestimmten Artikel im Unterschied von den sonst genannten gleichnamigen Ländern als das Chăvîlâh κ. ἐξ. bezeichnen zu wollen u. z. in dem Sinn eines zwar nicht auf Grund geographischer Kenntniss, wohl aber durch die Sage berühmten Landes, wozu ja die sofortige Auszeichnung desselben

---

1) S. dessen schon citirte treffliche Abhandlung: die der Beschreibung der Lage des Paradieses Gen. 2, 10—14 zu Grund liegenden geographischen Anschauungen in Gött. Stud. 1847. 2. Abth. S. 1066—1122. Vgl. S. 1075. Auch Tuch sagt: dass übrigens הַחֲוִילָה hier mit dem Artikel vgl. Ewald §. 277, c. nicht von dem sonst genannten Chavila verschieden sei, ist aus allem deutlich. Genesis S. 58. Ein und denselben Ort des Namens Chav. nimmt Bohlen an. Gen. S. 123.

durch Angabe seiner kostbaren Producte vortrefflich stimmt[1]). Von dem Hinweis darauf, dass der Bezug der genannten Artikel zu dem Chăvîlâh der Joqtâniten nicht passe, weil sie dort nicht zu haben gewesen[2]), sehen wir hiebei um so mehr ab, als nicht nur die Lage dieses Landes und Bezirkes[3]), sondern nicht minder die Bestimmung dessen, was sich der Jahvist unter dem bĕdhôlach und dem shôham gedacht[4]), sehr fraglich ist. Wenn wir aber so in der Auffassung des Jahvisten eine Unterscheidung des Chăvîlâh in Gen. 2, 11 von andern gleichnamigen Ländern statuiren, so sind wir doch weit entfernt, es in eine wesentlich andre Himmelsgegend zu versetzen, wie diess bei der Conjectur geschieht, die Chăvîlâh auf Kolchis deutet[5]). Wenn wir auf Grund unserer eigenen Methode das Gewicht des angeblichen „Anklingens" von Chăvîlâh an Kolchis und von „Phishon" an Phasis[6]) überaus gering anschlagen[7]), wie denn in der That mit derartigen Anklängen alles mögliche bewiesen, d. h. gerathen werden kann,

1) Auch Keil kommt zu dem Resultat: durch diese Charakteristik soll החוילה offenbar als ein von dem spätern חֲוִילָה verschiedenes, den Israeliten ganz unbekanntes Land bezeichnet werden. Genesis S. 48.

2) Keil a. a. O.

3) S. Tuch S. 176. Knobel, die Völkertafel S. 186. Keil, Gen. S. 121.

4) Unter den jüdischen Erklärern verstehen die früheren (Joseph. Ant. III, 1, 6. Aquila, Symm., Theodot.) das Bdellion, die späteren (Saadia, Kimchi u. a.) — wie es scheint im Blick auf die beiden andern Gegenstände — Perlen, wofür sich auch Bochart u. a. entschieden. S. Bertheau a. a. O. S. 1076. Gegen letztere Annahme cf. Lassen a. a. O. I, 639. Der Deutung auf βδέλλα wird entgegengehalten, dass Plinius dieses nigrum und hadrobolon (klumpig) nenne, Dioskorides es als ὑποπέλιον (schwärzlich) bezeichne, womit Num. 11, 7 nicht stimme. Keil, Gen. S. 48. Ein anderer alter Erklärungsversuch denkt an Edelsteine, so LXX ἄνθραξ Syr. ܒܘܠܚܐ Beryll (liest somit ברלח). Von den verschiedenen Deutungen des shôham ist schon oben die Rede gewesen. Die Alten verstunden meist den σαρδόνυξ darunter.

5) So nach Reland noch Keil a. a. O. Von K. v. Raumer's Combination mit den Chvalissi und dem angeblichen Chvalinskoje More (kasp. Meer) können wir absehen.

6) Keil führt auch den Namen des bedeutenderen Araxesquellflusses Pasin für Pîshôn in's Feld. S. 47.

7) Mit Recht sagt Ewald: Blosse Namensähnlichkeit ohne weitere Zeichen von Verwandtschaft darf überhaupt in diesem ganzen Gebiete uralter Volksverhältnisse nicht verleiten. Gesch. d. Volkes Isr. I, 337, 2.

so wird diess keiner Rechtfertigung bedürfen. Es kommt aber dazu, dass der Phasis, der im Kaukasus entspringt, sich dem Zweck, den diese Hypothese verfolgt, gar nicht fügen will; man sollte ein dem Euphrat und Tigris entsprechendes Zwillingspaar von Flüssen in Armenien herausbekommen, dafür eignet sich aber gerade der durch Kolchis strömende Phasis nicht[1]), es legt sich vielmehr der Cyrus und Araxes nahe. Versteht man aber demgemäss unter dem Pîshôn den ersteren, so stimmt wieder nicht die Angabe der Schrift, dass der Pîshôn um das ganze Chăvîlâhland fliesse. Keil meint freilich, der Cyrus fliesse ja Anfangs nordöstlich bis in die Nähe der Ostgränze von Kolchis und wende sich in Iberien nach Osten, um in südöstlicher Richtung dem kaspischen Meer zuzufliessen. Allein es lässt sich in der That nicht absehen, wie unter solchen Umständen ganz Kolchis vom Kur umströmt sein soll, und diess zu behaupten ist ebenso widersinnig, wie wenn man etwa vom Rhein aussagen wollte, er fliesse um ganz Tyrol[2]). Dass das alte Kolchis ein berühmtes Goldland war, das verliert diesen Thatsachen gegenüber für die Beweisführung seinen Werth. Halten wir uns statt dessen an die Analogie der übrigen Chăvîlâhländer des alten Testaments, so steht so viel von vorn herein fest, dass dieselben im Osten oder Süden (Südosten) von Palästina zu denken sind, und Bertheau hat abgesehen von seiner Annahme eines einzigen so genannten Landes unsres Erachtens das Facit ganz richtig gezogen, wenn er aus den fraglichen Stellen folgende Ergebnisse gewinnt: 1) dass Chăvîlâh die von den Israeliten östlich wohnenden Völker der Ismaeliten und Amalekiten östlich begränzt und somit, da diese Völker sich weithin nach Osten ausdehnen, für ein der israelitischen Anschauung sehr fernes Ostland gehalten werden muss[2]), 2) dass es ein den Israeliten nicht genauer bekanntes Land mit unbestimmten Gränzen ist, da es Gen. 10, 7 mit Völkern und Ländern der Chamiten oder der südlichen Erdgegend, 10, 29 mit semitischen Ländern zusammengenannt wird,

---

1) Herod. 4, 37. 45.

2) Dass die Deutung des Pîshôn auf den Φᾶσις Xenophon's (Anab. IV, 6, 4.) d. i. auf den Araxes noch weniger möglich ist, sieht man leicht (gegen K. v. Raumer).

3) dass es zu den südlichen oder östlichen Ländern gehört, aus denen die kostbaren Producte Indiens zu den Israeliten gebracht wurden, wie es denn auch ausdrücklich neben Ophir und Seba, den bekannten, den Handel mit indischen Producten vermittelnden Ländern genannt wird. „Hienach steht es fest, dass wir Chavila im fernen Osten oder Südosten suchen müssen, d. h. nach israelitischer Anschauung von den östlichen Theilen Arabiens an bis in unbestimmte Fernen. Denn ein noch östlicher als Chavila liegendes Land kommt nirgends im A. T. vor; es erscheint als das äusserste Land nach dieser Richtung hin. Woraus hervorgehen dürfte, dass der Name weitester und unbestimmter Bedeutung war und in ähnlicher Weise wie der Name Indien von den frühesten Zeiten an bis nach den grossen Entdeckungen des Columbus von den Ländern in östlicher Richtung überhaupt gebraucht ward, und dass wir nicht berechtigt sind, den Namen sei es auf die Gegend am persischen Meerbusen (etwa auf das heutige Farsistan und Laristan), sei es auf das heutige Beludschistan oder auf Vorderindien zu beschränken. Wir müssen vielmehr den Namen auf die ganze, für die geographische Anschauung der Israeliten nicht in einzelne Länder auseinandertretende Ostgegend der Erde beziehen“ [1]). Ist hier die Annahme eines einzigen Chăvîlâh nach dem Obigen nicht zu billigen, so trifft doch sicher die hier gegebene Bestimmung der Erd- oder Himmelsgegend bei den Ländern jenes Namens im Allgemeinen zu. Wir können in der That in der geographischen Formel „von Chăvîlâh bis Shûr“ [2]) unter dem Erstern nur eine im Verhältniss zum Letztern östlich oder südöstlich gelegene Localität verstehen [3]), ohne dass wir uns getrauen möchten, zu bestimmen, wie nah oder fern das in jener Formel vorkommende Chăvîlâh von dem joktanitischen der Völker-

---

1) A. a. O. S. 1075 f.

2) Gen. 25, 18. מֵחֲוִילָה עַד־שׁוּר. 1 Sam. 15, 7. מֵחֲוִילָה בּוֹאֲךָ שׁוּר.

3) Vgl. auch Tuch Gen. S. 268 f.: „Shur, welches vorn an Ägypten liegt, d. h. im Allgemeinen die Wüste جفار (Kazwini Athâr el Bilâd ed. Wüstenfeld p. 120), ist als die Westgrenze bezeichnet, bis wohin Amaleqiter und Ismaeliter nomadisch vordrangen.“ Bertheau in Schenkel's Bibellexikon Art. Amalekiter S. 112.

tafel abgelegen gedacht wurde [1]). Zieht man aber in Betracht, dass in nachmosaischer Zeit die Amalekiter wiederholt in Gemeinschaft mit den Ammonitern, Midianitern und „Söhnen des Ostens“ erscheinen (Jud. 3, 13. 6, 3. 33. 7, 12) [2]), wie andrerseits die Israeliten sich über den ganzen Osten Palästina's in der Richtung von Assyrien nach Ägypten hin und her bewegen (Gen. 37, 25. 39, 1) von den ältesten Zeiten an, so erhellt überdem, dass das fragliche Chăvîlâh auch vom Standpunkt des Palästinensers aus betrachtet ein östliches Gebiet sein musste, sei es nun, dass es mehr dem Süden angehörte, oder wie ihm wolle. Gerade der Umstand aber, dass uns der geographische Namen Chăvîlâh, so oft er auftritt, in den Osten oder Südosten von Palästina weist, sowie dass derselbe überall den Eindruck einer nicht näher bekannten Localität macht, und in der genannten Formel deutlich ein fernes Gränzland bezeichnet, lässt vermuthen, dass wir auch das im Paradiesbericht enthaltene Chăvîlâh nach der Annahme von B irgendwo im Osten odor Südosten zu suchen haben. Offenbar verknüpfte sich mit jenem Namen an sich schon die Vorstellung einer östlichen Lage, und können wir in ihm auch nicht die einheitliche Zusammenfassung aller in dieser Himmelsrichtung gelegenen Länder und Reiche erkennen, so sehen wir ihn doch jene geographische Bestimmtheit in dem charakteristischen wiederholten Auftreten verrathen. Hiebei ist die Frage, ob und wo die Karte von Arabien und den benachbarten Länderstrichen ein Chăvîlâh entdecken lasse [3]), von untergeordneter

---

1) Man identificirt das fragliche Chăvîlâh mit dem von Joqṭân. Knobel, Völkertafel S. 186. Dillmann in Schenkel's Bibellexikon Art. Äthiopien und Kusch S. 287. und (in anderer Weise) Keil, Genesis S. 121.

2) Vgl. auch LXX zu מַעֲכָה 2 Sam. 10, 6. 8.

3) Vgl. in dieser Beziehung Tuch S. 176. Bertheau a. a. O. S. 1078. Knobel, Völkertafel S. 186. 261 f. Man hat besonders auf die Χαυλοταῖοι hingewiesen, die nach Eratosthenes bei Strabo (16,767) zwischen den Nabatäern und Hagrenern wohnten; wir werden wie es scheint damit in den Strich zwischen dem todten Meer und dem Norden des persischen Meerbusens geführt. Niebuhr hat 2 Landschaften des Namens خولان in Jemen und einen Ort حويلة im Gränzgebiet von Hadshar gegen Omân aufgezeigt. Beschreibung von Arabien S. 270. 280. 342. V. Bohlen zieht ferner des Avalites emporium des Ptolemäus (4, 7) herbei, das auf der afrikanischen Küste südlich von Bab el Mandeb gelegen war (cf. Plin. H. N. 6, 34. Arrian peripl.

Bedeutung, da nach unsrer Darlegung das in der Paradiesbeschreibung vorkommende Chăvîlâh seinen Namen jedenfalls nicht erst aus der spätern palästinensisch-semitischen Geographie, sondern aus der arisch-mythischen Sage des hebräischen Volkes selbst erhalten hat, wie denn auch die übereinstimmende Verweisung jenes Namens in die genannte Weltgegend wesentlich durch die mythische Anschauung bedingt zu sein scheint.

Zu einem ähnlichen Resultat gelangen wir auch beim jahvistischen Kûsh des Paradiesberichts. Dass dieses nicht das spätere Kûsh = Äthiopien sei, gibt auch Keil zu, freilich nur, um es mit dem Κοσσαία am Kaukasus identificiren und der schon besprochenen geographischen Construction anpassen zu können [1]). Wir können demgegenüber nur wiederholen, was von besonnenen Forschern längst festgestellt ist, dass dem Jahvisten unter Kûsh kein genau bestimmtes und bekanntes Land vorschwebte, dass vielmehr dieser Name in Gen. 2, 13 wie überhaupt im Pentateuch den südlichen Theil der Erde und die Bewohner der hier liegenden Länder bezeichne [2]). Dass dieser allgemeine unbestimmte Sinn auch in dichterischen und späteren Stücken des alten Testaments wiederkehrt, ist gleichfalls hervorgehoben worden [3]). Wir haben die treffendste Parallele hiezu im classischen Begriff der Äthiopen, die nicht nur ὑπὲρ Αἰγύπτου im Äthiopien der Geschichte [4]), sondern bis in den fernsten Osten und Westen in der genannten Himmelsgegend wohnen [5]), wie denn von Stra-

---

m. Er. p. 5. 6), und in dessen Umgebung ein Volk Αὐαλῖται genannt wird (Marcian peripl. p. 11). Über die Exportartikel des letztgenannten Ortes vgl. Tuch a. a. O. Man sucht wohl mit Recht in dieser letztern Örtlichkeit das kuschitische Chăvîlâh.

1) A. a. O. S. 49.

2) Vgl. Tuch Gen. S. 60. 172. Bertheau a. a. O. S. 1080. Dillmann in Schenkel's Bibellexikon Art. Äthiopien und Kusch I, 285 f. S. auch Delitzsch, Genesis (2. Aufl.) S. 140 f.

3) Vgl. Job 28, 19. Hab. 3, 7. Ps. 87, 4. 2 Chr. 14, 9. 12. 13. und Tuch S. 173.

4) Herod. 2, 146. Dio Cass. 54, 5. Joseph. Ant. 1, 7.

5) Od. 1, 23. 24. Αἰθίοπας, τοὶ διχθὰ δεδαίαται, ἔσχατοι ἀνδρῶν,
οἱ μὲν δυσομένου Ὑπερίονος, οἱ δ'ἀνιόντος·

Vgl. Nitzsch zu Od. 1, 23. 4, 84. Ich kann der Ansicht desselben, dass die Äthiopen Homers nur im Osten und Westen, nicht auch im Süden —

bo auch beim eigentlichen Äthiopien bemerkt wird, dass sich die Gränzen nicht genau bestimmen lassen [1]). Tritt der Name der Αἰθίοπες bei Homer in ächt mythischer Färbung auf [2]), so leidet er selbst bei Herodot noch an einer nicht geringen geographischen und ethnographischen Unbestimmtheit, wenn diesem auch das Verdienst zukommt, zwischen östlichen, schlichthaarigen und westlichen, wollhaarigen Äthiopen unterschieden zu haben [3]), von denen die letzteren afrikanische Negervölker sind, während die ersteren als Asiaten bezeichnet werden [4]), und im Heer des Xerxes den Indern als ihnen ähnlich zugeordnet sind [5]). Für Herodot ist der Äthiope eben ein Bewohner südlicher Zonen, und wenn er sich auch unter der Αἰθιοπίη χώρη im eigentlichen Sinn den afrikanischen Süden denkt [6]), so lässt er doch seine Äthiopen nicht blos unbestimmt in den Westen hin wohnen [7]), sondern schreibt sie auch dem südlichen Asien zu, das für ihn ostwärts unter dem Namen Indien in ähnlicher Weise ein unbestimmt fernreichendes ist [8]). Auffallend ist allerdings, dass er nicht auch das von ihm als wirkliches Südland der Erde bezeichnete Arabien [9]) als einen Äthiopensitz betrachtet, was sich wohl daraus erklärt, dass schon zu seiner Zeit das homerische διχθὰ δεδαίαται auf eine räumliche Trennung der beiden Theile gedeutet wurde [10]).

---

wegen der Hitze — wohnen, nicht zustimmen. Wir haben uns sicherlich die Sitze derselben in beiden entgegengesetzten Weltgegenden je südlich d. h. auf der Sonnenseite unbestimmt weit sich erstreckend zu denken. Von hier aus konnte ihr Name leicht zu einer Bezeichnung der dunkelfarbigen Bewohner des Südens überhaupt werden. Wie aber schon frühzeitig der Sonnenaufgang als die Hauptgegend der Äthiopen angesehen wurde, vgl. bei Preller gr. Myth. I, 337.

1) XVII, p. 839. Vgl. hiezu Pauly s. v. Aethiopia I, 479.

2) Vgl. Völcker, homer. Geogr. §. 46. 47.

3) 7, 70.

4) οἱ ἐκ τῆς Ἀσίης Αἰθ. Über den Irrthum hierin s. Pauly I, 480.

5) οἱ δὲ ἀπὸ ἡλίου ἀνατολέων Αἰθίοπες προσετετάχατο τοῖσι Ἰνδοῖσι, διαλλάσσοντες εἶδος μὲν οὐδὲν τοῖσι ἑτέροισι, φωνὴν δὲ καὶ τρίχωμα μοῦνον· A. a. O.

6) Vgl. 4, 197 οἱ δὲ (sc. Αἰθίοπες) τὰ πρὸς νότου τῆς Λιβύης οἰκέοντες —.

7) 3, 114 ἀποκλινομένης δὲ μεσαμβρίης παρήκει πρὸς δύνοντα ἥλιον ἡ Αἰθιοπίη χώρη ἐσχάτη τῶν οἰκεομένων·

8) 3, 106. πρὸς τὴν ἠῶ ἐσχάτη τῶν οἰκεομένων ἡ Ἰνδική ἐστι·

9) 3, 107.

10) Vgl. zur alten Streitfrage Strabo, Geographica I, S. 30 ff.

Hienach kommen sich die Namen Kûsh und Αἰθίοψ in ihrem beiderseitigen alterthümlichen Sinn ziemlich nahe, wir haben in ihnen beiden Bezeichnungen für die Bewohner des südlichen (südöstlichen und südwestlichen) Ländersaums der Erde [1]) u. z. Benennungen, die ursprünglich eine geographische Kenntniss der einzelnen Gebiete und ihrer Configuration noch gar nicht vorausssetzen. Wenn wir nun aber schon nach unsrer ganzen vorausgegangenen Erörterung den hebräischen Namen Kûsh im Paradiesbericht — ebenso entschieden wie das ganz analoge griechische Αἰθίοψ — für nicht semitisch erklären, denselben vielmehr der hebräisch-arischen Nomenclatur vindiciren müssen, so erhält diess gerade durch den Umstand einen weiteren Halt, dass auch der palästinensische Sprachgebrauch des Jahvisten erkennen lässt, wie der Name Kûsh entsprechend dem griechischen Αἰθίοψ schon in einer vorgeschichtlichen Periode aufgekommen und aus einem mythischen Vorstellungskreis herausgewachsen ist [2]).

Dieses Resultat unsrer Untersuchung ist aber offenbar ebendesswegen von der Beantwortung der weiteren Frage unabhängig: wie sich der uralte hebräisch-mythische Name Kûsh zum geschichtlich-geographischen Namen Kûsh = Äthiopien im eng-

1) Dass das Kûsh des Pentateuchs die Südaraber einbegreift, bedingt selbstverständlich keinen wesentlichen Unterschied. Vgl. auch Tuch a. a. O. S. 172. Andrerseits berührt sich das jahvistische Bruchstück Gen. 10, 8—12 vom Kûshiten Nimrôd, der eine Bewegung von Osten nach Westen einleitet, mit den im Osten gedachten Äthiopen.

2) Bei den Αἰθίοπες verräth diess schon der Name, der von den Alten richtig mit $\sqrt{}$ αἰθ combinirt worden ist und eine ähnlich wie das skr. kaçjapa gebildete Form voraussetzt (idhjap(a) vgl. Αἰθιοπῆας Il. 1, 423). Dass dieser Name nicht minder als kaçjapa (s. hiezu Böhtlingk-Roth) auf Wesen, „welche mit dem Sonnenlauf in Verbindung stehen“, hindeutet, sei es nun göttlich, sei's menschlich gedacht, geht aus dem Umstand zur Genüge hervor, dass Helios bei den Äthiopen zuerst und zuletzt verweilt. Dass aber Kûsh ebenso bestimmt ein auf die Sonne weisender Name ist, wird sich bei der spätern Analyse von Gen. 10, 8—12 ergeben und ist andrerseits schon durch unsre Analyse von Kuça nahegelegt. Haben wir in den vedischen Kuçika (Kuschiten) vielleicht eine Art Gegenbild der griechischen Äthiopen? Die ersteren als Urbilder des Brahmanpriesters haben, wie gezeigt, zuerst den Agni Vaiçvânara entzündet: dem tritt zur Seite das erste Aufleuchten des Helios bei den Äthiopen, die sich durch ihre von den Göttern aufgesuchten Hekatomben gleichfalls als ein urbildliches Priestervolk ausweisen,

ern Sinn verhalte? Diese Frage würde sich sehr leicht und einfach beantworten lassen, wenn Kûsh nachweislich nur eine bei dem hebräischen Volk vorkommende Bezeichnung der oberen Nilländer wäre: es wäre dann die an sich vage Bestimmung nach erlangter Bekanntschaft mit jenen Gegenden geographisch fixirt worden. Allein Josephus behauptet, dass zu seiner Zeit die Äthiopen sich selbst Χουσαῖοι geheissen haben [1]), wir begegnen ferner dem Namen Kusi auch auf den assyrischen Keilinschriften, z. B. auf den Backsteinen Asarhaddon's u. z. als unzweifelhafter Bezeichnung Nubiens (Miluchchi = Meroe) [2]), und von ägyptologischer Seite werden wir belehrt: „Hunderte von Malen wird das Land von Kush und zwar fast immer als kush χest „schlechtes oder elendes Kush" auf den Denkmälern erwähnt. Gewöhnlich eröffnet es die Völkerlisten des Südlands ta res und könnte schon desswegen für das Hauptvolk des Südens, also die Äthiopier gehalten werden, wenn auch nicht seine porträtartigen Abbildungen jeden Zweifel, wohin man es zu setzen habe, entfernen würden, wenn uns auch nicht das „Königssohn oder Gouverneur von Kush" häufig als Ehrentitel der Prinzen des Pharaonenhauses entgegenträte. Diese Würde dankt ihre Entstehung dem gezwungenen Rückzug der königlichen Familie nach Süden in der Zeit der Hyksos. In der 18. Dynastie bald nach der Vertreibung der Eindringlinge tritt uns derselbe entgegen, um von nun an aber sehr häufig wiederzukehren. Das Volk Kush ist also am obern Lauf des Nils vom Wendekreis des Krebses an zu suchen, doch umfasst es nicht alle Schwarzen des continentalen Afrika, denn die eigentlichen Neger, Nehasi, werden ihm geradezu gegenübergestellt und nofre „gut" genannt, während die Kush wie gesagt immer „schlecht" heissen" [3]). Diese Thatsachen machen es wahrscheinlich, dass Kûsh auch ein einheimischer Name äthiopischer Stämme in Afrika gewesen ist [4]). Ob diess nun aber

---

1) Ant. I, 6, 2, ὀλίγοι δὲ (sc. Χάμου παῖδες) οἱ φυλάξαντες ἀκεραίους τὰς προσηγορίας ὑπάρχουσι· τεσσάρων γὰρ Χάμου παίδων γενομένων Χοῦσον μὲν οὐδὲν ἔβλαψεν ὁ χρόνος. Αἰθίοπες γὰρ ὧν ἦρξεν ἔτι καὶ νῦν ὑπὸ ἑαυτῶν τε καὶ τῶν ἐν τῇ Ἀσίᾳ πάντων Χουσαῖοι καλοῦνται.

2) Schrader, die Keilinschr. u. d. A. T. S. 13 f.

3) Ebers, Ägypten u. d. Bücher Mose's I, 57.

4) Ich möchte aus der Angabe des Josephus nicht zu viel folgern.

wirklich der Fall ist, oder nicht, woraus erklärt sich die Übereinstimmung der Benennung derselben bei Ägyptern und Assyrern mit dem hebräisch-mythischen, also seinem Ursprung nach arischen Namen der in der Sonnennähe wohnenden Völker (Äthiopen) überhaupt? Haben wir ein zufälliges Zusammentreffen eines dem semitischen oder ägyptischen Sprachgebiet angehörigen Namens mit einem arischen — vielleicht indogermanischen — anzunehmen [1]), oder sollte etwa ein Zusammenhang bestehen? Wir werden diese Frage offen lassen müssen. Nur soviel darf vielleicht bemerkt werden, dass im Fall eines wirklichen Zusammenhangs der etymologische Thatbestand zu Gunsten der arischen Originalität, also für eine Abhängigkeit des semitischen und ägyptischen Namens sprechen würde, wofern nicht an eine gemeinsame, dem höchsten Alterthum angehörige Quelle zu denken wäre [2]). Es erinnert dieses schwierige etymologische Problem unwillkürlich an das sehr naheliegende und verwandte des Namens Νεῖλος, mit dem die Griechen schon im hohen Alterthum den Strom Ägyptens benannt haben. Hat die semitische Erklärung, die das hebräische nachal herbeizieht, scheinbar etwas für sich, so sollte man doch den Umstand, dass Νεῖλος, wenn im Sinn von skr. nîla gefasst, dasselbe bedeutet wie der hebräische Name Shîchôr d. h. den dunklen, nicht so leicht nehmen [3]).

---

1) Man hat ähnlich klingende Namen herbeigezogen, wie Kusija N R a, 1. 29 f. (vgl. Spiegel, pers. Keilinschriften S. 50 f.), die Κοσσαῖοι im nördlichen Susiana Strabo 11, 524. Arrian exp. Al. 7, 15 u. a., das Κουσσαῖον ἔθνος Plut. Alex. 72; Κυσσία östlich von Babel, Kysa in Gedrosien u. dgl. Vgl. Knobel, Völkertafel S. 249 ff. S. J. G. Müller, die Semiten in ihrem Verhältniss zu Chamiten und Japhetiten S. 15. Ebers a. a. O. S. 61 f. 32. Es fehlt hier jedoch an jeder sichern Grundlage.

2) Es lässt sich weder für das hieroglyphische ksh, noch für semitisches כּוּשׁ, kusi eine zuverlässige Etymologie geben, während das indische und hebräische kuça seinen etymologisch und mythologisch gesicherten Ort hat.

3) Meier (Wurzelwörterbuch S. 577. 701) stellt die Erklärung durch נַחַל als unbestreitbar hin. Dass die Griechen den Namen durch die Phöniken erhalten haben, lässt sich nun zwar denken, allein, selbst die Möglichkeit des Lautübergangs von nachal in Νεῖλος angenommen (Meier beruft sich auf eine Combination von בחן mit בִּין), so erhebt sich doch das Bedenken, dass נַחַל eben ein Rinnsal oder einen (im Sommer versiegenden) Bach, Fluss bedeutet, nicht aber einen Strom. Begreift es sich, dass der



Es dürften auf diesem Gebiet noch manche Zusammenhänge, die durch die Geschichtsdenkmäler der alten Völker direct nicht aufgehellt werden, mit anderweitigen Mitteln aufgedeckt werden: was hiebei freilich vor allen Dingen noththut ist Vorsicht[1]).

Nachdem wir gesehen haben, dass die zwei Ländernamen des Paradiesberichts Chăvîlâh und Kûsh[2]) ihrem Ursprung nach nach Indien oder richtiger in das nordwestliche Gränzland als den so viel wir wissen frühesten Tummelplatz der Sanskritstämme deuten, und weiterhin, dass die allgemeine Vorstellung, die der Jahvist mit denselben Namen verknüpfte, insofern sich mit jenem Ergebniss reimt, als dieser sichtlich dabei an unbestimmt ferne Länder des Ostens und Südens dachte, hätten wir nun auch die beiden zugehörigen Stromnamen in dieser doppelten Richtung zu prüfen. Es fragt sich also auch hier für's Erste: Lassen sich Berührungen zwischen dem Pîshôn und Gîchôn des alten Testaments und der altindischen Geographie erkennen? Wir werden uns hier in der Hauptsache dem Letzteren zuwenden müssen. Was nun den Gîchôn betrifft, so ist schon gezeigt worden, dass dieser Name aus dem althebräischen, sanskritischen Worte jahvant transformirt ist, und dass zu $\sqrt{}$jah die Nebenform ǵah sich findet. Merkwürdigerweise berühren sich nun die aus letzterer Wurzel abgeleiteten Namen ebensonahe mit Kuçika, wie Gîchôn mit Kûsh, wodurch wir zugleich eine nicht zu unterschätzende Bestätigung des zu Kuça — Kûsh Ausgeführten erhalten. Denn Ǵahnu wird als der Name eines Königs angegeben, der ein Sohn Aǵamîḍha's[3]) und Stammherr der Kuçika gewesen

Wady el Arish (Rhinokorura) נַחַל מִצְרַיִם heisst, so nicht minder, dass der Nil נָהָר und nicht נַחַל genannt wird (cf. Gen. 15, 18., wo der Nil durch den Gegensatz des Euphrat ganz bestimmt gekennzeichnet ist. S. Keil S. 159 gegen Tuch S. 290. Delitzsch 2. Aufl. S. 364. Ebers a. a. O. S. 275 ff.). Damit fällt diese Conjectur zusammen. Das skr. Adjectiv nîla findet sich schon in den spätern Theilen des Veda und ist im classischen Sanskrit ganz gewöhnlich. Vgl. auch v. Bohlen, Indien II, 458. Forbiger in Pauly V, 642.

1) Auffallenderweise ist im Purâṇa Aǵamîḍha, der Ahnherr der Kuçika, Vater des Nîla (von seiner Frau Nîlinî, Nîlî). S. Vish. P. p. 453.

2) Nur beiläufig sei auch auf das merkwürdige Zusammentreffen der beiden Namen Kapila und Kuça in den Namen des angeblichen Geburts- und Todesorts Çâkjamuni's: Kapilavastu und Kuçanagara hingewiesen.

3) M.-Bh. 1, 3722 f. 13, 201. An andern Stellen des Epos und der

sei[1]). Im Purâṇa ist Gahnu Urältervater Kuça's[2]), des Vaters der vier Söhne Kuçâmba, Kuçanâbha, Amûrtaja (mit Varianten) und Amâvasu. Dass aber dieser mythische König Ǵahnu zum Wasser in Beziehuug steht, verräth nicht blos sein eigener Name[3]), sondern auch der weitere mythische Zug, der ihn zum Adoptivvater der Gaṅgâ macht[4]). Diese heisst als Ǵahnu's Tochter in der classischen Literatur Ǵâhnavî[5]), und es scheint, wir finden sie schon in der Ǵahnâvî des Veda (Ṛgv. I, 116, 19. III, 58, 6) vorgebildet, welche als weibliche Ergänzung Ǵahnu's zu fassen sein wird. Denn Ǵahnâvî verhält sich offenbar zu Ǵâhnavî wie Manâvî d. i. Manu's Gattin[6]) zu Mânavî d. i. Manu's Tochter. Nach Sâjaṇa wäre Ǵahnâvî freilich das Geschlecht Ǵahnu's (die Ǵahnaviden); allein dazu würde vielmehr die classische Vṛddhiform stimmen, und wir stehen um so weniger an, die Gahnâvî als Personification der mythischen Gaṅgâ, also des himmlischen Stromes, zu fassen, als diese Vorstellung in der That in den Zusammenhang der Stellen sehr gut passt[7]). Es geht hieraus hervor, dass ein entfernter Zusammenhang zwischen Gîchôn und Ǵâhnavî d. i. Gaṅgâ angenommen werden darf, sofern der Name, den das hebräische Volk einem seiner Paradiesströme gegeben hat, in einer verwandten Form von den indischen Sanskritstämmen auf die mythische und hernach auf die wirkliche Gaṅgâ angewendet worden ist, freilich zu einer nicht näher bestimmbaren

---

Purâṇa ist der Vater Kuru oder Suhotra oder Hotraka s. Lassen a. a. O. I, 749, 1. Böthl.-R. s. v. ǵahnu.

1) M.-Bh. 12, 1717 ff. 13, 201 ff. Den durch die Namen selbst gegebenen Stammvater Kuça hat die spätere mythologische Genealogie aus seinem natürlichen Ort verdrängt.

2) Vish. P. p. 399.

3) Vgl. ǵahman = udaka in einer Variante des Naighaṇṭuka (1, 12) und das wurzelverwandte jaha, jahas, jahva, jahvant.

4) Vish. P. p. 398. Vgl. Mon. Williams, Indian epic poetry p. 14. Nach M.-Bh. 13, 201 ff. ist Ǵahnu mit der Gaṅgâ Stammherr der Kuçika geworden.

5) Belegstellen s. Böhtlingk-Roth S. W. s. v.

6) cf. Pâṇ. IV, 1, 38.

7) Man vgl. auch bhâgaṁ dadhatîm in ersterer Stelle mit dem späteren Namen der Gaṅgâ: Bhâgîrathî (den. von Bhagîratha). Zu dem Verhältniss der Açvin zu Ǵahnâvî in beiden Stellen vgl. das analoge in Çatp. Br. IV, 1, 5, 8 ff.

Zeit nach der Auswanderung des hebräischen Stamms in den Westen. Wie aber dieses Ergebniss mit unsrer Untersuchung der Ländernamen zusammenstimmt, liegt auf der Hand; haben wir doch den Namen Kuça auf der altindischen Karte gerade im Gangesgebiet eingebürgert gefunden u. z. in einer Weise, die mit der jahvistischen Angabe, der Gîchôn umfliesse das ganze Land Kûsh, merkwürdig convergirt.

Berührt sich nun der Name Gîchôn mit Ǵâhnavî, dem Namen des Ganges, so könnte man vermuthen, dass zwischen Pîshôn und dem Indus gleichfalls eine Beziehung stattfinde; allein es fehlt hier wie es scheint an einer Spur, soweit nicht die schon besprochene Thatsache, dass Kâmpilja auf die Umgebung des obern Indus weist, einen gewissen Anhaltspunkt bildet [1]).

Wir können unter diesen Umständen sogleich zu der andern Frage übergehen: was sich der Jahvist selber unter dem Pîshôn und Gîchôn gedacht habe? Beachten wir, dass der Name Pîshôn weder auf der hebräisch-alttestamentlichen, noch überhaupt auf einer antiken Karte sich findet, und dass Gîchôn auf eine Anzahl Flüsse in den entlegensten Ländern übertragen worden ist [2]), so geht hieraus so viel wohl vor allen Dingen hervor, dass der Verfasser des Paradiesberichts bei seiner Nennung der beiden fraglichen Ströme sich bewusst sein musste, dass es sich hier um Namen handle, die, wie sie einem höheren Alterthum entstammten, auch Gegenstände bezeichnen, welche nur in einer dunklen Erinnerung seines Volkes noch fortlebten. Das hindert nun aber die Annahme nicht, dass der Jahvist und seine Zeit von dem damaligen geographischen Gesichtskreis aus die durch die heilige Überlieferung überkommenen Stromnamen in entsprechender Weise zu localisiren suchte, dass er also den in

1) Dass der Name des Pandshabflusses Hyphasis (skr. Vipâç) nichts mit Pîshôn zu thun hat, geht aus der früheren Darlegung von selbst hervor (gegen Haneberg).

2) גִּיחוֹן heisst auch die bekannte Quelle auf der Westseite des Zijjôn 1 Reg. 1, 33. 38 u. a. Die Araber nennen جيحان (Ǵaichân) den Pyramus in Cilicien (Abulfeda ann. 2, 44) und جيحون (Ǵaichûn) den Oxus. Wie letztere Form in appellativischer Weise vom Ganges und Araxes gebraucht wird, s. Reland diss. misc. I, 32. Tuch Gen. S. 60.

Wirklichkeit nicht nachweisbaren, weil ursprünglich mythischen Pîshôn und Gîchôn auf diesen oder jenen bekannten Strom der Erde deutete. In dieser Beziehung geben uns offenbar die correspondirenden Ländernamen Chăvîlâh und Kûsh den wünschenswerthen Fingerzeig: sie beweisen, dass B die beiden Gewässer im Osten und Süden der Erde gedacht haben muss, dass also die auf Armenien und Kaukasien oder gar auf den Occident gefallenen Hypothesen unhaltbar sind [1]). So sicher aber dieser Ausgangspunkt der Untersuchung ist, so werden wir uns doch im Weitern mit wahrscheinlichen Resultaten begnügen müssen. Wir haben gesehen, dass eine mittelbare, im arischen Alterthum des hebräischen Volks selbst wurzelnde Beziehung des Gîchôn zum Ganges (und Pîshôn zum Indus?) stattfinde; es ist ausdrücklich gezeigt worden, wie diese Correspondenz gar nicht einmal voraussetze, dass der hebräische Urstamm jene beiden indischen Hauptströme einst aus eigner Anschauung gekannt habe, wie im Gegentheil alle Wahrscheinlichkeit dafür spreche, dass die sanskritischen Hebräer über den Nordwesten Indiens gar nicht vorgedrungen seien. Es kann sich also nicht darum handeln, dass wir in den beiden paradiesischen Stromnamen eine Erinnerung des hebräischen Volks an jene beiden indischen Ströme suchen. Desswegen konnte aber immerhin der Jahvist und seine Zeit unter dem Pîshôn und Gîchôn den Indus und Ganges verstanden haben [2]), — vorausgesetzt, dass sie von diesen Letzteren überhaupt etwas wussten. Lassen wir diess für einen Augenblick in suspenso. Was sich zunächst und mit nicht geringer Wahrscheinlichkeit ergiebt, ist, dass B bei Gîchôn an den bekannten Südstrom Nil gedacht hat. Es spricht dafür insonderheit — von dem schon in der jesajanischen Zeit geläufigen speciellen Sinn des Namens Kûsh = Äthiopien abgesehen — eine jedenfalls alte Tradition, die in der Übersetzung von Jer. 2, 18 durch

---

1) Ephräm Syr. z. B. deutet den Pîshôn auf die Donau, andre haben sich bekanntlich in Europa noch weiter verirrt. Vgl. Bertheau a. a. O. S. 1094. 1074. Das Gleiche wird auch von der Herbeiziehung des Oxus (Knobel, Genesis S. 30. Lassen, ind. Altrthsk. I, 637. E. Renan, gramm. comp. I, 468 ff.) gelten dürfen, wozu vgl. Bertheau a. a. O. S. 1112.

2) Diese Annahme ist bekanntlich durch Ewald vertreten. Gesch. des Volk. Isr. I, 377.

LXX vertreten ist, wenn diese hier an die Stelle von Shîchôr = Νεῖλος ohne Weiteres Γηών setzen [1]). Mit gutem Grund hat man auch hervorgehoben, dass in Jes. Sir. 24, 27 (Luth. v. 37) nach dem ursprünglichen Wortlaut der Gîchôn und der Nil zusammengestellt und möglicherweise gleichgesetzt gewesen sind [2]). Dieselbe Tradition vertritt auch Josephus: Γηὼν δὲ διὰ τῆς Αἰγύπτου ῥέων δηλοῖ τὸν ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς ἀναδιδόμενον ἡμῖν, ὃν δὲ Νεῖλον Ἕλληνες προςαγορεύουσιν [3]). Und wenn die Araber und Perser den Nil zu den Paradiesflüssen rechnen [4]) und die Äthiopier ihn Gejôn, Gewôn nennen, so dürfen wir hierin weitere Ausläufer jener aus älterer Zeit überlieferten Anschauung erblicken [5]). Hiemit ist nun aber gegen die Möglichkeit einer Combination des Gîchôn mit dem Indus von Seiten des Jahvisten noch keineswegs entschieden. In dieser Beziehung hat vielmehr Bertheau den verdienstlichen Nachweis geliefert, dass im griechischen Alterthum und noch bis in nachchristliche Jahrhunderte hinein trotz der Thatsache der Umschiffung Afrika's unter Pharao Necho II (um 600 v. Ch. [6]) die Ansicht verbreitet war, es bestehe ein continentaler Zusammenhang zwischen dem südöstlichen Asien und dem südöstlichen Afrika, — eine Ansicht, die im 2. Sec. vornehmlich durch die Autorität des Claudius Ptolemäus, der sich an Marinus Tyrius und Hipparch's Angaben anlehnte, unterstützt wurde [7]).

---

1) Die alten Ägypter kannten den Namen Gîchôn wie es scheint nicht. S. Ebers a. a. O. S. 35.

2) Vgl. Bertheau a. a. O. S. 1079. Der Parallelismus der Glieder fordert die Nennung eines weiteren Flusses, worauf auch die Übersetzung ὡς τὸ φῶς, die aus einem כָּאֹר = כִּיאֹר sich erklärt (cf. Amos 8, 8 mit 9, 5), hinführt. Es kann sich nur fragen: hat der Verfasser einen Unterschied zwischen diesen beiden Strömen machen wollen, wie im Vorhergehenden je zwei verschiedene parallelisirt sind, oder haben wir diejenige Tautologie anzunehmen, die im zweiten Glied nur die nähere Bestimmung des ersten gibt, wozu noch der Wechsel des Namens käme? Bertheau denkt an verschiedene Theile desselben Flusses, hält aber auch die Identität für möglich.

3) Arch. I, 1, 3.

4) Gesenius thes. p. 281 f. Fundgruben d. Orients I, 304. Bertheau a. a. O. Vgl. Ebers a. a. O. S. 34. Masudi (ed. Paris.) cp. 14, p. 268. S. Spiegel, eran. Altrthsk. I, 207.

5) S. Bertheau a. a. O. 1079 f.

6) Herod. 4, 42. vgl. Strabo 2, 2. 7.

7) Cl. Ptolemaeus 7, 5. Bemerkenswerth ist besonders die Nachricht,

Es erscheint hienach nicht unmöglich, dass der Jahvist, wofern er ähnliche Vorstellungen hatte, oder mit andern Worten wofern für ihn keine bekannte Thatsache einen südlichen Zusammenhang von Afrika und Asien undenkbar machte, den Ägypten durchströmenden Nil mit dem fernen asiatisch-indischen Fluss Indus in Verbindung brachte, den ersteren also einfach als die Fortsetzung des letzteren, als seinen Unterlauf betrachtete. Ob er den südlichen Mittellauf dieses Weltstroms dann durch eine grosse Wüste gehend [1]), oder auf irgend eine andere Weise sich gedacht [2]), lässt sich nicht bestimmen. Nothwendig ist jedoch diese Vermuthung keineswegs, und es lässt sich ebensogut annehmen, dass B unter Gîchôn den angeblich in Asien entspringenden und um das ferne Südland herumfliessenden Nil [3]) verstund und Pîshôn auf den Indus deutete. Es könnte sich am Ende nur fragen, ob der Jahvist eine genügende Kunde von jenem gewaltigen westlichen Gränzstrom Indiens hatte oder nicht. Wir möchten hiegegen Angesichts der von Lassen aufgezeigten Identität des alttestamentlichen 'Ôphîr und des indischen Âbhîra (Abhîra), das die Bewohner des Indusdelta's bezeichnet [4]), kaum ein ernst-

---

dass Alexander M. im Pandshab die Anfänge des Nils erkannt haben wollte und vom Indus in den Nil habe fahren wollen, um auf diesem Wege ganz zu Schiff heimzukehren, Strabo XV, 1, 25. Arrian, exp. Alex. 6, 1. Sicherlich konnten Alexander und seine Leute nicht die im Hydaspes vorgefundenen Krokodile und die ägyptischen Bohnen am Akesines allein auf jene Idee bringen, der Anblick dieser Flora und Fauna musste vielmehr als Bestätigung dessen erscheinen, was die Sage von der Verbindung der beiden Continente im Süden berichtete. S. Bertheau a. a. O. S. 1102—1108.

1) So Alexander. Ptolemaeus a. a. O. redet von einer ἀγνώστῳ γῇ.

2) An einen Durchgang durch den Ocean (vgl. Hecataeus im Schol. zu Apollon. Rh. Argon. 4, 259 und Il. 21, 195—197. Preller, griech. Myth. II, 336. Ebers a. a. O. S. 31) dürfte der Jahvist wohl kaum gedacht haben, da die Vorstellung des erdumgürtenden Okeanos, wenn sie auch im Einen Strom Gen. 2, 10 und in Psalmstellen wie 136, 6. 24, 1. 2 anklingt, doch nirgends im alten Testament klar ausgesprochen ist. Vgl. Bertheau a. a. O. S. 1109 f. Die Ägypter wussten schon frühe von einem die Erde umfliessenden Strom (hieroglyphisch nun) Ebers a. a. O. S. 36.

3) Man vgl. wie die Sage sogar den Euphrat zum Oberlauf des Nil's machte. Paus. II, 5, 2.

4) Bei Ptolemaeus und im Periplus: Abiria, 'Αβηρία. Näheres s. Lassen, ind. Alterth. I, 651. 947. Weber, ind. Skizzen S. 74. (zu Pañkat. I v. 88).

liches Bedenken geltend machen, aber auch keinen stricten Beweis auf jenen Umstand gründen. Dagegen scheint uns die von Josephus und nach ihm von den Kirchenvätern und den byzantinischen Schriftstellern vertretene Meinung [1]), dass der Jahvist den Pîshôn vom Ganges verstanden habe, unbedingt verworfen werden zu müssen, wenn man das muthmassliche Alter des Abschnitts vom Paradies oder das Zeitalter des Jahvisten im Auge behält und andrerseits beachtet, dass z. B. Herodot noch nichts vom Ganges weiss [2]). Im Wesentlichen dürfte Bertheau mit seiner jahvistischen Weltkarte jedenfalls ein zutreffendes Bild gezeichnet haben, und wir wüssten auch seiner Annahme, dass die mythische Vorstellung vom Einen nâhâr, der die vier genannten aus sich entlässt, mit einer dunklen Kunde vom kaspischen Meer sich verbunden habe [3]), kaum entscheidende Gründe entgegenzusetzen, nur werden wir nach dem ganzen übrigen Zusammenhang unsrer Analyse darauf beharren müssen, dass dieser Haupt- und Quellstrom nicht schlechtweg im Norden, der allerdings als heilige Gegend im alten Testament erscheint [4]), sondern im Nordosten gedacht wurde, u. z. als vom Osten herkommend (Gen. 2, 8. 10) [5]).

Zum Schluss unsrer historisch-geographischen Untersuchung haben wir zu constatiren, dass eine Prüfung der im Paradiesbericht enthaltenen Namen vom Standpunkt der Geographie des

---

Vgl. auch Duncker, Gesch. d. Alterth. I, 524. II, 16. Bestritten ist diese Gleichstellung neuestens auch durch K. E. v. Bär in seiner Schrift: Historische Fragen mit Hülfe der Naturwissenschaften beantwortet. Petersburg 1873. S. 112—385.

1) Vgl. Bertheau a. a. O. S. 1074.

2) Es wäre schlechterdings zu erwarten, dass Herodot, wenn ihm dieser Hauptstrom Indien's bekannt gewesen wäre, ihn neben dem Indus erwähnen würde.

3) A. a. O. S. 1112.

4) Vgl. die Ausführung Bertheau's S. 1112 f. auch Spiegel, eran. Alterth. I, 463.

5) Am meisten verfehlt ist hienach Credner's Ansicht, dass Eden im Westen (analog den Inseln der Seligen) gelegen haben solle. Illgen's Zeitschr. f. histor. Theologie VI, 145—194. S. hiegegen und über die Bedeutung anderer topographischer Versuche der Neueren überhaupt Bertheau a. a. O. S. 1091—1102.

indisch-arischen Alterthums aus in Übereinstimmung mit unsrem ethnographischen Gesammtergebniss der im Eingang ausgesprochenen Vermuthung zu nachdrücklicher Bestätigung gereicht, dass das hebräische Volk in der Urzeit ein dem obern Indus benachbartes Gebiet innegehabt habe. Hat das Volk nach seiner Abtrennung von den verwandten Stämmen und seiner Einwanderung in Palästina, die die Vermischung mit einer semitischen Bevölkerung und die Annahme ihres semitischen Idioms zur Folge hatte, jede bestimmte Erinnerung an seinen Ursitz verloren, wie diess ja bei den im höhern Alterthum ausgewanderten Völkern auch sonst der Fall ist, so scheint doch in der unklaren, mit mythischen Elementen durchsetzten Vorstellung, die der Jahvist von der Urheimat des Menschen überhaupt hat, immer noch ein Rest jener dunklen Erinnerung an die Heimat im fernen Osten hindurchzuschimmern. Wir haben für jetzt diesen Gegenstand nicht weiter zu verfolgen; ich bemerke aber, dass die Evidenz unsres geographischen Resultats sich wesentlich verstärken wird, sobald die Gesammtanalyse der hebräischen Urgeschichte soweit vorangeschritten sein wird, dass die palästinensische Geographie zur Vergleichung gezogen werden kann.

Wir können hiemit zum letzten Punkt übergehen, der bei den ersten Menschen in Frage kommt, und behandeln

3. Ihre Geschichte.

Sehen wir von dem ab, was B von der Erschaffung der Thiere zur Gesellschaft und Hilfe für den ersten Menschen ('Âdhâm), von ihrer Vorführung und ihrer Benennung durch den Letztern berichtet (2, 18—20), womit wesentlich die Erschaffung des Weibes als des ebenfalls vom Manne abhängigen, aber andrerseits ihm verwandten und gleichen, und darum allein seiner Gemeinschaft und seines Umgangs würdigen Wesens eingeleitet wird, so gruppiren sich alle noch übrigen Züge der Schilderung der ersten Menschen um die Geschichte vom Sündenfall [1]). Ob dem ersteren Stücke eine selbständige mythische Bedeutung

1) Dass auch die Fortpflanzung Cap. 4 wie äusserlich, so innerlich in nahem Anschluss steht, wird sich später zeigen.



zukomme, kann an sich fraglich erscheinen, jedenfalls verspricht dasselbe in dieser Richtung keine grössere Ausbeute. Wir haben weiter oben schon angedeutet, wie wir einen mythischen Zusammenhang zwischen der Geschichte von der Erschaffung der Thiere und der des Weibes zu denken hätten. Werden wir mit der Gestalt des Weibes als einer Personification des Monds an den Himmel verwiesen, so liegt nichts näher, als in der mythischen Thierwelt die unzählige Schaar der Gestirne als der übrigen Bevölkerung jenes höheren Gebiets zu schauen, wobei es des Hinweises darauf, dass schon die älteste Himmelsbetrachtung in den Gestirnen mit Vorliebe Thierbilder suchte, kaum bedürfen wird. Wie den Menschen, so lässt B auch die Thiere aus der Erde herausgebildet werden (vajjîẓär), tauchen sie ja auf dieselbe Weise je am Horizonte auf, wie das grosse Gestirn des Tags. Behalten wir aber im Auge, dass der Erschaffung des Weibs v. 21. 22 der Aufbau des Mondes, der allmähliche Übergang der Mondsichel in den Vollmond zu Grund liegt, so sehen wir auch von dieser Seite den Abschnitt v. 18—20 sich sachgemäss einfügen: der gestirnte Himmel zeigt sich ja in seinem ganzen Reichthum, ehe der Mond erscheint, und tritt mehr und mehr in den Hintergrund, wenn dieser zunimmt. Wir finden sonach in den sachlich näher zusammengehörigen Versen 7. 18—23 bei B eine Erklärung von der Entstehung der ersten Menschen und der Thierwelt, die nach ihren natürlichen Elementen auf einer sinnigen Anschauung des Himmels und seiner Bewohner beruht. Die nächste Bestätigung wird uns, wie schon früher bemerkt wurde, die Erzählung von der Sündfluth bringen. Gehen wir nun aber zu dem wichtigeren Gegenstand über, der noch seiner Erklärung harrt, und bei dem vielleicht mehr, als bei allen bisher behandelten Stoffen, der Nachweis einer ächt mythischen Grundlage Schwierigkeiten darzubieten scheint, zur Geschichte vom Sündenfall. Wir fühlen auch hier das Bedürfniss, den objectiv gegebenen mythischen Stoff und die Auffassung des prophetischen Erzählers zu unterscheiden.

a. Der mythische Grundstock.

Dass sich gewisse Berührungspunkte zwischen der hebräischen Erzählung des alten Testaments vom Sündenfall und

mythischen Erzählungen anderer — indogermanischer — Völker des Alterthums finden, ist eine längst anerkannte Thatsache. Wie bei der Schilderung des Paradieses, so hat man auch hier mit besonderem Nachdruck auf die merkwürdigen Anklänge der eranischen Mythologie hingewiesen [1]). Es versteht sich aber aus dem ganzen bisherigen Gang der Untersuchung von selbst, dass wir auch hier nicht von der Voraussetzung einer Entlehnung aus dem Eranischen ausgehen dürfen [2]), sondern mit der Vergleichung dessen, was der Mythenschatz des Sanskritvolks Analoges enthält, den Grund zur Erklärung unsres Problems zu legen haben. Überschauen wir den ganzen in der Erzählung des Jahvisten gegebenen Stoff und die zur Vergleichung kommenden mythischen Züge der verwandten Völker, so treten deutlich vier Punkte in den Vordergrund. Wir finden als gemeinsame Grundzüge 1. einen Kampf des guten Princips — in göttlicher, halbgöttlicher oder menschlicher Vertretung — gegen das böse, das in der Schlange verkörpert erscheint, 2. einen Sieg der Schlange, der zunächst als ein Unglück und Leiden des guten Princips aufzufassen ist. Hiebei bleibt aber der Mythus, wie die prophetische Anschauung des Jahvisten, nicht stehen, es kommt 3. zu einem Sündenfall, das Unterliegen des Guten stellt sich als gewollte That und Schuld dar, und dem entsprechend folgt 4. eine Sündenstrafe. Es sind hiemit die für unsre Darstellung geeigneten Gesichtspunkte gewonnen.

aa. Der Kampf mit der Schlange.

Um uns die Enstehung des Bösen im Menschen und für den Menschen (Sünde, Schuld, Übel) zu erklären, weist uns die prophetische Urgeschichte nach der Überlieferung des Jahvisten auf

1) S. Tuch, Genesis S. 40 ff.

2) Schon Tuch hat sich gegen diess mit richtigem Takt verwahrt: „die Grundverschiedenheit des inneren Wesens beider Mythen dürfte hinlänglich gegen die Ableitung des hebräischen aus dem persischen beweisen, wie eine solche Hartmann, Aufkl. über Asien I, 32 ff., v. Bohlen, Comm. S. 50, Nork, Braminen u. Rabbinen S. 90 annehmen. Gewiss stehen auch diese Mythen in einem geschwisterlichen Verhältniss, hervorgegangen aus einer Ursage, die sich in verschiedenen Anklängen über den alten Orient verbreitet hat.“ S. 42.

eine uranfänglich vorgefallene Auseinandersetzung zwischen dem ersten Menschenpaare und einem bösen Princip hin, das in einer Schlange verkörpert ihnen gegenübertritt, und über dessen Ursprung ein Aufschluss nicht ertheilt wird. Zeugt die Darstellung dieser Begegnung und ihres Erfolges von bewunderns-werther Tiefe und Sinnigkeit der Auffassung, Feinheit der psychologischen Beobachtung, Stärke und Klarheit des theistisch-ethischen Bewusstseins neben den Vorzügen edelster Einfalt und schlichter Erhabenheit der Form, so verbirgt es sich doch dem Auge des vergleichenden Forschers nicht, dass die elementaren Stoffe dieses wunderbaren Gemäldes mythischer Natur sind und in dieser ihrer Eigenschaft noch isolirt werden können. In unsrem vorliegenden Fall ist sogar ein ganz besonders deutlicher Anstoss für eine solche Analyse gegeben: in der Gestalt der Schlange, jener thierischen Incarnation des Bösen. Dass diese Anschauung in der That eine ächt mythische und in's hohe Alterthum zurückführende ist, und dem entsprechend auch die Vorstellung von einem Schlangenkampf, davon hätten wir uns zuerst zu überzeugen. Und gerade das indisch-arische Alterthum wird uns hiezu den werthvollsten Beitrag liefern: wir finden das reichste Material im Veda selbst. Wir werden freilich hiebei die Erwartung nicht hegen, auf jenem uralten indisch-arischen Religionsgebiet ebenso tiefe Ideen wie in der „Mythologie der Offenbarung“ und eine ebenso vergeistigte Form anzutreffen. Wenn irgendwo, so gibt sich's hier zu erkennen, dass der durch den Prophetismus wiedergeborene hebräische Mythus im Verhältniss zu der Mythenwelt des Veda schon viel entwickelter, klarer herausgearbeitet und mehr ethisirt ist, wie wir ja ähnlich einen deutlichen Anfang von Ethisirung der mythischen Anschauung auch im Avesta haben. Hat man sich aber vor dem Fehlgriff zu hüten, dass bei der Vergleichung verwandter mythischer Vorstellungsreihen die höheren, feineren und inhaltsvolleren Gebilde nicht mit keimartigen und naturwüchsigen auf Eine Linie gestellt werden, so ist nicht minder vor dem entgegengesetzten Fehler zu warnen, dass man über dem augenscheinlichen Unterschied zwischen derb naturalistischen und ethisirten Mythen ihren innern Zusammenhang, ihre psychologische Vermittlung übersieht. Wir haben am vorliegenden Gegenstand ein Beispiel, an

dem sich die psychologische Entwicklung des Mythus besonders klar und instructiv darstellt.

Den Dichtern des Veda war die Schlange als ein geheimnissvolles Wesen höherer Art gar wohl bekannt: sie heisst in ihrer Sprache der A h i (gr. ἔχις, lat. anguis), führt aber auch andere Namen, unter denen Vṛtra [1]) der gebräuchlichste ist; mehrfach begegnet uns die zusammengesetzte Benennung Vṛtra-Ahi (die Wickelschlange). Der übernatürliche Ursprung und das übersinnliche Wesen dieses Thieres geht schon daraus hervor, dass dasselbe „der Erstgeborne unter den Schlangen“ genannt und eine Hexe, ein dämonisches Weib, ihm zur Mutter gegeben wird [2]). Der Veda spricht sich wiederholt über die Gestalt des Ahi aus, er heisst ihn fusslos und handlos (apâd, ahasta) und betrachtet ihn als ein gehörntes Thier (çṛñgin) [3]). Besonders häufig wird er als langausgestreckt oder in gewaltigen Windungen daliegend geschildert [4]). Von Interesse ist namentlich das psychische Wesen, das ihm zugeschrieben wird. Er ist von unersättlicher Gier erfüllt [5]) und weiss sich seiner Beute mit List zu bemächtigen: versteckt liegt er auf der Lauer [6]) und hat die Kunst der Verstellung [7]), mit zauberischen Kräften setzt er sich in den Besitz des von ihm Begehrten [8]), wesshalb er selber dânu (Dämon) heisst [9]). Merkwürdigerweise stellt jedoch der Veda an andern Stellen diesem listigen Zug eine Art Dummheit zur Seite, eine schläfrige Achtlosigkeit, in Folge deren der Dämon sich übertölpeln lässt [10]). Der Schauplatz seiner Thätigkeit ist die pṛ-

1) D. h. der Umhüllende, Umschlingende, Umwickelnde. Eine ähnliche Vorstellung ist in Ahi enthalten.

2) Ṛgv. I, 32, 4. 9 (vṛtraputrâ dânuḥ).

3) Ṛgv. I, 32, 7. 15. cf. 33, 12 wo Çushṇa gleichfalls gehörnt heisst.

4) Ṛgv. II, 12, 11. IV, 19, 3 u. ö.

5) atṛpṇuvantam Ṛgv. IV, 19, 3.

6) guhâ hitam̃ guhjam̃ gûlham Ṛgv. II, 11, 5. ahim ohânam V, 30, 6. ahim abhjohasânam VI, 17, 9.

7) vṛshṇo vadhriḥ pratimânam̃ bubhûshan Ṛgv. I, 32, 7.

8) tjam̃ mâjinam̃ mṛgam̃ das zauberische Wild Ṛgv. I, 80, 7 (Sâm. V. I, 5, 1, 3, 4). Vgl. I, 32, 4. 190, 4.

9) Ṛgv. II, 12, 11.

10) sasantam ahim Ṛgv. I, 103, 7. sushupâṇam IV, 19, 3. prajutam (achtlos; opp. aprajukkhan) V, 32, 2.

thivî (die Breite), die in der Sprache der vedischen Dichter unverkennbar nicht blos das Erdenrund, sondern auch das weite Luftgebiet in sich befasst [1]), wie denn die näheren Bestimmungen, die den Ahi an den Abhängen oder auf den Bergen gelagert sein lassen, gleichfalls nicht ausschliesslich und nicht ursprünglich auf terrestrische, sondern vielmehr auf meteorische Localitäten gedeutet werden müssen [2]). Das schädliche Treiben des Ahi in diesen Regionen wird in mehrfacher Weise beschrieben; wir erfahren, dass sein Hauptabsehen auf die Gewässer gerichtet ist. Er umschliesst und umlagert mit seinem gewaltigen Leib die Wasser, die Fluthen [3]), er hält die Wasser des Himmels fest [4]). Im Bilde sagt wohl auch der Dichter, es seien die Kühe, es sei der Soma, was Ahi in seiner Gewalt gehabt, die sieben Ströme seien es, was er zurückgehalten [5]). Aber auch die Sonne weiss Ahi in seinem dunkeln Versteck gefangen zu halten [6]). Die Deutung liegt nahe genug. Wir haben in Ahi den Dämon, der die Dünste und Wolken zusammenballt [7]), die Sonne hinter ihrer Wand verbirgt und dem dürstenden Erdreich, dem lechzenden Menschen und seinen Thieren das erquickende Nass des Himmels entzieht. Solches Unwesen kann nicht ungeahndet bleiben, der Schlangendämon findet seinen natürlichen Gegner in dem menschenfreundlichen Gotte Indra, und keine unter allen Thaten Indra's wird so hoch gepriesen, wie der Sieg, den er über Ahi davongetragen. „Ahann ahim“ „er schlug die Schlange“, das ist der Jubelruf, der immer wieder von den Lippen des Sängers

1) pṛthivjâ Ṛgv. I, 80, 1. antarikshâd VIII, 3, 20. Vgl. das zu pṛthivî schon oben Bemerkte und Ṛgv. I, 103, 2 u. a.

2) prati pravata Ṛgv. IV, 17, 7. parvate I, 32, 2.

3) ahim arṇovṛtam Ṛgv. II, 19, 2. pariçajânam arṇa III, 32, 11. apaḥ parishṭhâm̃ vṛtram VI, 72, 3. ahim̃ vṛtram apo vavṛvâm̃sam VI, 20, 2.

4) uto apo djâm̃ tastabhvâm̃sam Ṛgv. II, 11, 5.

5) gâ aǵanajam aher adhi Ṛgv. X, 48, 2 aǵajaḥ somam (sc. Indra) I, 32, 12. jo (sc. Indra) hatvâhim ariṇât sapta sindhûn II, 12, 3.

6) Ṛgv. I, 51, 4 vṛtram̃ jad indra çavasâ avadhîr ahim âd it sûrjam̃ divjârohajo dṛçe da du o Indra den Ahi, den Umwickelnden, mit Gewalt erschlugst, da liessest du die Sonne am Himmel hervorgehn, uns zum Anblick.

7) Das Naighaṇṭuka gibt ahi geradezu als einen Namen für Wolke (1, 10) und Wasser (1, 12) an.

tönt [1]), wie es andrerseits auch die Aufgabe des Priesters ist, mit seinen Liedern und Somaspenden den Gott immer auf's Neue zu begeistern, „ahje hantavâ u“ „dass er doch die Schlange erschlage“ [2]). Diesen Schlag gegen Ahi [3]) führt Indra ebenso gewaltig [4]), wie listig [5]) aus, der doppelten Eigenschaft seines Feindes damit begegnend. Bald sehen wir den Dämon in sicherem Schlaf überrascht und grauenvoll erweckt [6]), die Zauberkunst des Indra macht die Seinige zu Schanden [7]), ehe Ahi sich's versieht, entströmen ihm die Wasser [8]). Ja so sehr erscheint er als der betrogene Teufel, dass Indra nach vollbrachter That eine Angst vor dem Rächer anwandelt, der freilich sich nicht findet [9]). Bald aber schildert das Lied mit Wonne, wie in offenem Kampf der Gott dem Ungeheuer mit seinem Donnerkeil den Kopf zerspaltet, seinen Leib zerhaut und zermalmt [10]), oder auch wie er den Dämon aus der Atmosphäre hinwegbläst [11]). Und nicht als liesse sich der Böse so leicht bezwingen, er leistet tapfere Gegenwehr [12]), mit Blitzen, Donnerschlägen und Wassergüssen fällt er gegen Indra aus [13]), laut brüllt er auf [14]), und „der Himmel wich erschreckt zurück ob dem Geschrei des Ahi, als der Donnerkeil Indra's dem in die Enge getriebenen Vṛtra das Haupt zer-

---

1) ahan ist auch 2 pers. Im Allgemeinen cf. Ṛgv. I, 32, 2. III, 32, 11. II, 11, 5. (12, 11.) VI, 17, 9. 20, 2. X, 133, 2. (Sâm. V. II, 9, 1, 14, 2).

2) Ṛgv. V, 31, 4. (Sâm. V. I, 5, 2, 1, 3). VIII, 96, 5.

3) Neben han ist besonders vadh gebräuchlich Ṛgv. I, 80, 7. 51, 4.

4) oǵasâ Ṛgv. I, 80, 1. çavasâ I, 80, 13. 51, 4. vîrjeṇa II, 11, 5.

5) mâjajâ (durch Zaubertrug) Ṛgv. I, 80, 7.

6) vaǵreṇâbodhajo' him Ṛgv. I, 103, 7. cf. IV, 19, 3.

7) pra mâjâbhir mâjinam̃ sakshad indraḥ Ṛgv. V, 30, 6. I, 32, 3.

8) vṛtrasja niṇjam̃ vi k̇arantj âpo Ṛgv. I, 32, 10.

9) Cf. jâtâram Ṛgv. I, 32, 14.

10) abhinak̇k̇hiraḥ Ṛgv. I, 52, 10. ahim indro vivṛçk̇at II, 19, 2. „wie mit der Axt zerhauene Stämme, so lag der Ahi hingestreckt auf dem Boden“ I, 32, 5. sam̃ piṇag VI, 17, 10.

11) nir antarikshâd adhamo VIII, 3, 20.

12) oǵâjamânam ahim Ṛgv. II, 12, 11. III, 32, 11.

13) Ṛgv. I, 32, 13. Die Stelle ist interessant; die Vorgänge im Gewitter sind hier offenbar ebenso als Manifestation des Dämons, wie anderwärts des Gottes angeschaut. Indra und Ahi bekämpfen sich im Wesentlichen mit den gleichen Waffen.

14) navantam ahim Ṛgv. VI, 17, 10.

spaltete" [1]). So allgewaltig übrigens der Schlangentödter Indra ist, verschmäht er doch eine Bundesgenossenschaft in diesem Kampfe nicht. Es tritt an seiner Seite als weiterer Kämpe Vishṇu ein, der Gott der Sonne [2]). „Nur zu, Freund Vishṇu, schreite nur voran", lässt der Dichter den Gott ermuthigend dem Gefährten zurufen [3]). Es stimmt damit, dass auch Pûshan, eine andere Auffassung des Sonnengottes, als Gehilfe Indra's bei der Befreiung der himmlischen Gewässer bezeichnet wird [4]). Personificirt treten diese Wasser selbst wie es scheint in Gestalt des Soma als Kampfgenossen des Gottes auf [5]). Dass nun dieser Schlangenkampf des Indra und der Sieg, den er erficht, die mythische Anschauung vom Gewitter ist, in welchem die verhaltenen, hochaufgethürmten Wolkenmassen sich entladen und segensreich zur Erde sich ergiessen, worauf das fröhliche Licht der Sonne wieder vom blauen Himmel erstrahlt, bedarf keiner weiteren Begründung. Welch eine centrale Bedeutung aber diesem Mythus zukommt, und wie alterthümlich derselbe ist, das müsste schon ganz einfach die reiche Ausbildung desselben zeigen, die ihm nach der gegebenen Darlegung von der frühesten vedischen Zeit an widerfahren ist.

Bei diesem siegreichen Kampf des guten Princips gegen die verderbliche Schlange ist der Veda im Wesentlichen stehen geblieben. Indra vor allem ist dem vedischen Inder so sehr der Inbegriff der Götterstärke, dass an ein Unterliegen kaum zu denken war [6]). Wir werden übrigens sehen, dass der alte Mythus das bei Indra Undenkbare an einer verwandten Gestalt zur Darstellung bringt. Neben den schlangenbekämpfenden Göttergestalten erwähnt das alte Lied auch schlangenverzehrende Rosse und hebt ganz besonders das Ross des Pedu hervor [7]). Es tritt dieser schlangenfeindlichen Thiergestalt in der späteren epischen

1) Ṛgv. I, 52, 10.

2) vishṇunâ sakânaḥ Ṛgv. VI, 20, 2.

3) Ṛgv. IV, 18, 11. Cf. de Gubernatis, mitologia vedica 1874. p. 200.

4) Ṛgv. VI, 57, 4 (Sâm. V. I, 2, 2, 1, 4) jad indro anajad rito mahîr apo vṛshantamaḥ | tatra pûshâbhuvat sakâ.

5) Ṛgv. VI, 72, 3 indrâsomâv ahim—hatho vṛtram.

6) Vgl. z. B. Ṛgv. I, 54, 2 arkâ çakrâja çâkine çakîvate. Cf. aber de Gubernatis l. c. p. 192 f.

7) Ṛgv. VII, 38, 7. I, 117, 9. 118, 9.

Literatur bekanntlich der Vogel Garuḍa zur Seite, und hier wie dort ist es klar, dass wir an die Sonne zu denken haben, wie denn Garuḍa zum Vehikel Vishṇu's gemacht wurde [1]. Auch im epischen Mythus erscheint die Schlange, die hier zu einer ganzen Schlangenwelt mit eigener Verfassung und eigenem Hofstaat sich erweitert, fast durchweg als das überwundene dämonische Wesen [2]; wir sehen besonders jenes Motiv der Überlistung wiederkehren, das wir im vedischen Schlangenkampf hervorgehoben haben, die Schlangen werden durch die Götter um das Amṛta, den Unsterblichkeitstrank, betrogen [3]. Unter den Halbgöttern ist es namentlich Kṛshṇa, der um der Erschlagung des Nâga Kâlija willen in den späteren Schriften verherrlicht wird [4].

Die Eranier haben den Kampf mit der Schlange zwei halbgöttlichen Wesen ihrer Urgeschichte übertragen, dem Thraêtaona und Kereçâçpa. Thraêtaona (in späterer Form Frêdûn, Ferîdûn), der Sohn des Âthwja, — nach den Spätern ein Nachkömmling Jima's [5] —, ausser Zarathustra der siegreichste unter den siegreichen Menschen, von dessen Heimat und Herrschaftsgebiet Varena schon oben die Rede war, wird darob gepriesen,

---

1) Vgl. Böhtlingk-Roth S.W. s. v. garuḍa Lassen, ind. Altrthsk. I, 929 f.

2) Vgl. das berühmte Schlangenopfer, während dessen das Mahâbhârata vorgetragen wurde, M.-Bhar. I, 2015 ff. Lassen a. a. O. I, 856. Dass auf indisch-arischem, wie auf indogermanischem Boden die Schlange auch als wohlthätiges, segenschaffendes Wesen betrachtet und verschiedentlich verehrt wurde, ist bekannt; charakteristisch ist übrigens, dass dieses Moment mythologisch und cultisch nur in untergeordneter Weise auftritt und so, dass überall zu ersehen ist, wie für das indogermanische und besonders das arische Grundbewusstsein die Schlange ein feindliches Wesen ist, das nur auf dem Weg der Begütigung, Bezähmung und Überlistung in den Dienst des Menschen zu ziehen war. Es finden sich in dieser Beziehung über den Gegensatz in der Anschauung anderer Völker richtige Bemerkungen in P. Cassel, Drachenkämpfe I. 1868. Unsere Untersuchung wird uns später auf diesen Punkt zurückführen.

3) Vgl. Somadeva, Märchensammlung übers. v. Brockhaus II, 99. M.-Bhâr. I, 1094 ff.

4) Vgl. besonders den Harivaṁça (Vishṇuparva). Weitere Belegstellen s. im Petersb. W. Weitere Mythen s. bei de Gubernatis d. Thiere & S. 637 ff.

5) Muǵmil ed. Mohl p. 167. Nach Jt. 19, 36 ergriff Thraêtaona die Majestät Jima's, als sie diesem zum zweiten Mal entwich. Zu den Namensformen vgl. Spiegel, eran. Altrthsk. I, 537, 2.

dass er die Schlange Azhi dahâka schlug, ein Unthier mit drei Rachen, drei Köpfen, sechs Augen, tausend Kräften, sehr gewaltig, eine zu den Daêva gehörige Drug̓, ein Übel für die Welten, eilend (Schaden zu thun), jam̃ ashaog̓açtemam̃ drug̓em fraka kereñtaṭ añrô mainjus „welche ganz gewaltigste Drug̓ der Añramainju erschuf" [1]). Während der Azhi dahâka „die verderbliche Schlange" nach dem Avesta von Thraêtaona wahrscheinlich erschlagen (g̓anaṭ), getödtet wird, lässt die spätere Sage denselben nur im Berg Demâvend angefesselt werden [2]). Thraêtaona wird auch gegen die von den Schlangen kommende Pein um Hilfe angerufen [3]). Eine ähnliche That, wie er, verrichtete Kereçâçpa, der Sohn des Thrita, aus dem Geschlecht der Çâma, „der stärkste unter den Menschen ausser Zarathustra und der männlichen Tapferkeit", indem er die Schlange Çrvara [4]) erschlug, die pferde- und menschenverschlingende, giftige, grünliche, auf welcher das grünliche Gift daumensdick quoll [5]). Dass diese beiden Schlangen des Avesta mit dem vedischen Ahi sich nahe berühren, scheint schon aus ihren Namen hervorzugehen, da azhi = ahi ist, und Ahi wie Çrvara als „gehörnt" bezeichnet wird. Ebenso bietet sich zwischen dem Bezwinger des Ahi und dem des Azhi dahâka ein Zusammenhang der Idee dar, da Thraêtaona auf vedisches Traitana und Trita hinweist, und Letzteres der Name eines Bundesgenossen und Schützlings Indra's ist, der wie dieser den Vṛtra und Ahi erschlägt [6]). Wir werden also nicht Anstand

1) Jt. 19, 37.

2) Vgl. hiezu und zur Feridunsage überhaupt Spiegel, eran. Altrth. I, 543. 544—555. Avesta III, LXI.

3) Jt. 13, 131.

4) çrvara bezeichnet sie als eine gehörnte, womit vgl. den ahi çṛñgin.

5) Jaç. 9, 34. 35. Jt. 19, 38. 40. S. daselbst auch die Geschichte von dem Kessel und Feuer Kereçâçpa's. Ker. tritt dadurch noch in specielle Parallele zu Thraêtaona, dass er gleichfalls die Majestät Jima's ergriff u. z. als dieselbe zum dritten Mal entwich. Über die Stellung des Kereçâçpa in der spätern Sage s. Spiegel a. a. O. I, 557—564.

6) Über den Zusammenhang zwischen Trita und Feridun s. Roth, Ztschr. d. d. m. Ges. II, 116 ff. Der Thrita des Avesta, auf den Thraêtaona etymologisch zurückweist, und der der Vater des Kereçâçpa sein soll, ist eine unentwickelt gebliebene oder sehr früh erblasste mythische Gestalt, die sich darum nicht mehr deutlich mit dem vedischen Trita in Zusammenhang bringen lässt.

nehmen dürfen, in den beiden Schlangenwesen des Avesta Ausprägungen derselben mythischen Anschauung einer schädlichen Naturmacht zu erkennen, die uns im Veda begegnet ist. Beachtung verdient hiebei noch die Ableitung des Azhidahâka von Añramainju (Ahriman), dem zum dualistischen Princip des Bösen gewordenen mythischen Wesen [1]). Wir sind jedoch nicht berechtigt, in Añramainju selber das Urbild der Schlange zu suchen, wenn auch añra von derselben Wurzel gebildet ist, wie azhi; das Avesta nennt den Añramainju erst an einer nachweislich späten Stelle „die Schlange" [2]), wogegen diese Auffassung im Bundehesh geläufig ist, und so darf auch sicherlich die angebliche Erschaffung des Azhidahâka durch dieses böse Princip nicht zu den ältesten Mythen des Avesta gerechnet werden [3]).

Wie auf arischem Boden, so finden wir auch bei den Griechen bekanntlich den Schlangen- oder Drachenkampf u. z. in mehrfacher Form vor. Es genügt für unsern Zweck, auf die hauptsächlichen Parallelen hinzuweisen. Wir sehen Götter und Halbgötter sich daran betheiligen. Vor allem ist es der Vater der Götter selbst, der einen gewaltigen Kampf besteht mit jenem Ungeheuer Typhon (Typhoeus) [4]), von dem besonders Hesiod eine farbenreiche Beschreibung gegeben hat [5]). Dasselbe hat hienach 100 Drachenköpfe und wird von Zeus mittelst des Donnerkeils in den Tartarus gestürzt, von wo aus es noch immer seine verheerenden Einflüsse nach oben geltend macht. Als Gatte der Echidna gilt Typhon für den Vater aller über- und unterirdischen Unwesen. Schwierig ist die Frage nach der Localisation des Typhonmythus [6]), nicht minder aber auch die Bestimmung der diesem mythischen Wesen entsprechenden Naturanschauung, bei der man wohl mit Recht vulcanische Phänomene angenommen

1) Jt. 19, 37.

2) Vend. 22. 5.

3) Bemerkenswerth ist, dass das Avesta auch dieses Princip des Bösen, den Añramainju, fast nur als das unterliegende, unmächtige darstellt Vgl. hiezu Spiegel, Avesta III, XLV f.

4) Il. 2, 781—783. Vgl. Welcker, griech. Götterlehre I, 791 ff.

5) Theog. 820 ff.

6) Vgl. Preller, gr. Myth. I, 54—56. Typhon und Echidna sollen εἰν Ἀρίμοισιν zu Hause sein.

hat [1]), die aber damit sicherlich nicht erschöpft ist. Der Kern des Mythus scheint in der Vorstellung atmosphärischer Vorgänge zu liegen, und die vulcanischen Züge werden sich erst später angelegt haben. Dem Drachenkampf des Zeus reiht sich die siegreiche That Apollon's an, der gleich nach seiner Erscheinung in Delphi mit seinen Pfeilen den das Orakel bewachenden Drachen Python erlegt, ein Ungeheuer in Schlangengestalt, das dem Typhon verwandt und ebenfalls ein zusammenfassender Ausdruck verschiedener schädlicher Potenzen in der Natur ist [2]). Wenn es die Bäche ausschlürft und in fürchterlichen Windungen die Berge umkreist, so erinnert es an den indischen Ahi [3]), wie denn auch der vedische Ahi budhnja trotz seiner menschenfreundlichen Züge vielleicht aus derselben Wurzel entsprungen ist, wie der griechische Python. Eigenthümlich ist an diesem griechischen Schlangenwesen jedenfalls die Beziehung zur Weissagung, zu einem geheimen Wissen, das der dunklen Tiefe entrungen wird [4]); Python ist selbst eine Ausgeburt der Erde. Eine verwandte Vorstellung dürfte auch in der Eidechse des Apollon Sauroktonos liegen [5]). Unter den Heroen ist besonders Herakles zu nennen, der sich durch Erschlagung der lernäischen Wasserschlange Ruhm erworben hat. Wie diese, Hydra schon durch ihren Namen der nach Wasser gierenden Schlange des Veda ähnelt, so stellt sie sich auch durch ihren Heerdenraub dieser zur Seite, während ihre neun Köpfe [6]) und ihr unvergleichlich starkes Gift mit

---

1) Preller a. a. O. Vgl. P. Cassel, Drachenkämpfe I, 7 ff.

2) Welcker geht bekanntlich so weit, jede physicalisch-allegorische Deutung des Python abzuweisen. Gr. Götterlehre I, 523 f.

3) Preller a. a. O. I, 187 f. Der spätere Name Python's Δελφύνης, Δελφύνη, Δελφίνη scheint sich mit dem skr. dṛmphû, dṛmbhû (eine Art Schlange) und dem Namen eines von Indra erschlagenen Dämons Dṛbhîka zu berühren. Vgl. auch Fick, indog. W. s. v. darbhu.

4) Zur mantischen Eigenschaft der Schlangen cf. Älian, de nat. anim. 11, 16. Ähnliches in der indischen Vorstellung vgl. de Gubernatis a. a. O. S. 643. 650.

5) Vgl. den von Herakles bezwungenen Sauros (Paus. 6, 21). P. Cassel, Drachenkämpfe I, 58. Die deutsche Sage leitet die Eidechsen aus einer fleischlichen Vermischung der Hexen (Hagedisen) mit dem bösen Feind ab. Leoprechting, aus dem Lechrain S. 88. Simrock, d. Myth. S. 452.

6) So nach Apollodor; auf Bildwerken auch 3, bei Hesiod und Simonides 50, bei Euripides sogar μυριόκρανον. Vgl. Preller a. a. O. II, 192, 4.

der Beschreibung der Schlangenwesen des Avesta übereinkommen. Die Localisation dieses Ungethüms beweist selbstverständlich nichts gegen eine zu Grund liegende allgemeinere Anschauung, die uns die Vergleichung nahelegt [1]. Auch die Bezwingung des Drachen Ladon bei Gelegenheit der Herbeiholung der Hesperidenäpfel aus dem θεῶν κῆπος ist eine That des Herakles [2], die in unsrem Zusammenhang Beachtung verdient, um so mehr, als man längst auf die Ähnlichkeit dieser griechischen Mythe von der den Baum umringelnden Schlange und den von ihr gehüteten Äpfeln [3] mit der alttestamentlichen Erzählung von den Paradiesbäumen und der Schlange hingewiesen hat [4]. Einer ausgiebigeren Verwerthung dieser Parallele steht übrigens die Schwierigkeit der Deutung des griechischen Mythus entgegen. Wird auch bei dem Drachen im Hesperidengarten die Beziehung zum Wasser mehrfach hervorgehoben (die Hesperiden selbst sind Nymphen, die denselben tränken; nach Hesiod stammt Ladon von den Wasserungethümen Phorkys und Keto) [5], so scheint doch im fraglichen Mythus die Vorstellung eines nächtlichen Dämons in den Vordergrund zu treten, wie diess auch bei dem schlangenartigen Kerberos der Fall ist, der dem Sonnenhelden zu seiner letzten, gewaltigsten Kampfesarbeit Anlass gegeben hat [6]. Den Bruder des Höllenhundes, Orthros, den Herakles gleichfalls bekämpft, hat M. Müller sprachlich und sachlich dem vedischen Vṛtra verglichen [7], und in Bellerophon,

1) Preller a. a. O. S. 193 deutet die Hydra mit ihren vielen Köpfen auf den feuchten Grund von Lerna mit den vielen Quellen, ihr Gift auf das schädliche Miasma, welches sich bei mangelnder Cultur aus dem stagnirenden Gewässer selbst entwickeln musste; wie er auch bei dem delphischen Python an wilde Ueberfluthung und faulende Verwesung im Thale von Krisa und der Umgebung von Delphi denkt (I, 187 f.).

2) Es weiss hievon allerdings nur Eine Relation, während eine andere alterthümliche, den Atlas jene Früchte holen lässt.

3) Hesychius: Ὄφις· ὁ δράκων ὁ φυλάσσων τὰ χρυσᾶ μῆλα, ὃν ἀπέκτεινεν Ἡρακλῆς.

4) Vgl. Preller I, 439 f. Credner in Illgen's Zeitschr. f. histor. Theologie VI, 180 f.

5) Theog. 333 ff.

6) Auch bei der lernäischen Hydra spielt die doppelte Thiergestalt ineinander: κύνα Λέρνας Eurip. Her. fur. 419.

7) Wissensch. d. Sprache II, 442.

der eine wilde Ziege, die Chimaira, tödtet, erkennt derselbe eine blosse Variation des nämlichen Sonnenhelden (Herakles) und einen Reflex des vedischen Indra Vṛtrahan [1]), denn auch die Chimaira sei ein dreiköpfiges und dreileibiges Ungethüm und ein Abkömmling von Typhaon und Echidna, wie Orthros und Kerberos [2]). Wir könnten auch Mythen, wie den vom Drachen der thebanischen Quelle, den Kadmos tödtet [3]), von dem Drachen, der das goldene Vliess hütet und durch Jason erlegt wird, von der schlangenhaarigen Medusa (δρακοντόμαλλοι Γοργόνες Aesch. Prom. 798) und andere herbeiziehen; allein das Gesagte mag genügen, um die Bedeutung erkennen zu lassen, welche der Schlangenkampf in der griechischen Mythologie hat. Ist hier auch die Vorstellung der Schlange mehr verallgemeinert und wieder im Einzelnen manchfaltiger gewendet und reicher ausgebildet, als auf arischem Gebiet, so schliesst sie doch deutlich dieselben Momente in sich, und tritt auch hier ihre Beziehung auf das Wasser und die atmosphärischen Vorgänge unverkennbar hervor.

Die germanische Mythologie lässt die Schlange oder den Drachen ebenfalls mehrfach von Göttern und halbgöttlichen Wesen befehdet werden. Wie bei den Griechen finden wir auch hier eine abenteuerliche Vermengung des Schlangentypus mit anderweitigen Thiergestalten, hervorgegangen aus dem Bedürfniss, das geheimnissvolle Unthier sich als einen Ausbund schrecklicher Eigenschaften und Kräfte vorzustellen. Was aber im arischen und griechischen Mythus nur vereinzelt und schüchtern zum Ausdruck gebracht ist, das ist bei den Germanen recht eigentlich ein Grundzug, ein allbeherrschender Gedanke, dass der götter- und menschenfeindliche Drache wie der Besiegte, so auch wieder der Sieger ist: ein Umstand, der mit der psychologischen

---

1) Indra erschlägt einen Dämon Uraṇa d. i. Widder. Ṛgv. II, 14, 4. Es ist beachtenswerth, dass dieser Uraṇa unter lauter Schlangenwesen genannt ist (Vṛtra, Dṛbhîka, Arbuda), was darauf hindeutet, dass auch er schlangenartig gedacht wurde. Ganz ähnlich wird der Chimaira neben dem Löwenkopf und Ziegenleib ein Schlangenschwanz zugesprochen (Il. 6, 181 πρόςθε λέων, ὄπιθεν δὲ δράκων, μέσση δὲ χίμαιρα), oder sie hat 3 Häupter, darunter ein Schlangenhaupt (Hesiod theog. 319 ff. μία μὲν χαροποῖο λέοντος, ἡ δὲ χιμαίρης, ἡ δ' ὄφιος κρατεροῖο δράκοντος).

2) Essays II, 165.

3) Eurip. Phoen. 656. Preller, gr. Myth. II, 25.

Eigenthümlichkeit des germanischen Glaubens überhaupt auf's Engste zusammenhängt. Wir haben zunächst nur die hauptsächlichsten Fälle hervorzuheben, in denen die Schlange überwunden wird. Es geschieht diess wie es scheint vor allem durch Odin, der den Fenriswolf bekämpft. Zwar hebt die altnordische Sage ausdrücklich nur die Niederlage des Gottes hervor, die am Ende der Welt erfolgen soll; allein es fehlt nicht an Anzeichen, dass dem Unterliegen Odin's ein Sieg vorhergeht. Man hat mit Recht auf das Spiegelbild des Gottes in den beiden Drachentödtern Sct. Michel uud Sct. Georg hingewiesen [1]), sowie auf den Drachenkampf Sigmund's (Beiname Odin's) im Beowulf, der dem Kampf Siegfried's mit dem Lindwurm in der Heldensage entspricht. Dass aber der Name des Fenriswolfs der Vorstellung eines schlangenartigen Wesens nicht zuwiderläuft, zeigt die Parallele des Namens Jörmungandr (gandr = Wolf), den die Midgardschlange führt. „Man muss begriffen haben, dass der Wolf dem Mythus das verschlingende Thier ist, um es nicht auffallend zu finden, dass die Midgardschlange durch ihren Namen als Wolf bezeichnet wird" [2]). Auf Odin oder Freyr kann es bezogen werden, wenn Sigurd (Siegfried) [3]) den schatzhütenden Drachen F a f n i r erschlägt, um den Niflungenhort zu gewinnen [4]), wie es andrerseits den Anschein hat, dass die Erschlagung des Riesen Beli, der auch als Drache vorgestellt ist, nicht dem Freyr allein, sondern ursprünglich dem Odin zugeschrieben ward [5]). Ganz besonders verdient aber noch der Kampf Erwähnung, den Thor gegen die W e l t s c h l a n g e Jörmungandr ausficht, und aus dem er das erste Mal als Sieger hervorgeht, sowie die endliche Tödtung des Fenriswolfs durch Widar, den Gott der Welterneuerung [6]), welch letzterer Mythus übrigens erst der spätern Theologie angehört (Dämis. 51). Dass nun diese verschiedenen Schlangenwesen, die Drachen und Würmer, zum Wasser in Be-

1) Kuhn, Zeitschr. V, 472 ff. hat den Wodan als Sct. Georg in den englischen Sagen und Bräuchen nachgewiesen. Simrock, d. Myth. S. 224.

2) Simrock a. a. O. S. 96.

3) Simrock S. 63.

4) Simrock S. 340.

5) Simrock S. 315. 157. 180.

6) Simrock S. 119 f. 256.

ziehung stehen, erhellt theilweise schon aus ihren Namen, wie denn z. B. Fenrir der Wolfsdrache von fen = Meer, Sumpf, der Lindwurm von lind mit verwandter Bedeutung (altnord. = Quelle) benannt ist. Bei der Midgardschlange tritt die Vorstellung eines Wasserungethüms ohnediess zu Tag [1]). Wie bisher so haben wir aber auch in der germanischen Mythologie im Wesentlichen an die himmlischen Gewässer und die Vorgänge in der Atmosphäre zu denken, und es unterliegt keinem Zweifel, dass die Drachenkämpfe hauptsächlich von Gewitterkatastrophen zu verstehen sind, in der Weise, dass die Frühlingsgewitter, die den Anbruch der besseren Jahreszeit vermitteln, als Niederlage des Drachen, die Herbstgewitter dagegen als Sieg desselben betrachtet wurden. Dabei konnte selbstverständlich das in den Wolken und der Luft hausende feindselige Wesen im einzelnen Fall auf die verschiedenste Weise als Inbegriff schädlicher Potenzen ausgedacht und ausgemalt werden.

Wir haben damit in engem Rahmen geschaut [2]), wie sich die fragliche Auseinandersetzung zwischen dem guten und dem bösen Princip in ihrer ersten, ursprünglichen Phase für den indogermanischen Glauben gestaltet. Es bedarf nur noch der Hervorhebung dessen, was schon von hier aus ein Licht auf den althebräischen Mythus wirft, der der alttestamentlichen Erzählung vom Sündenfall zu Grund liegt. Der Gewinn unsrer vergleichenden Untersuchung besteht offenbar darin, dass wir für das Verständniss der Schlange in Gen. 3 einen zuverlässigen Anhaltspunkt gefunden haben. Mag es für jetzt auch noch gänzlich dahinstehen, ob und wie eine mythologische Erklärung der Geschichte des Falls der ersten Menschen zu bewerkstelligen ist, über den mythischen Ort, wo wir das geheimnissvolle Thier, das die Menschen verführt, zu suchen haben, ist uns der nöthige Aufschluss gegeben, so gewiss sich die natürlichen Religionsanschauungen des hebräischen Volks auf indogermanischem und speciell auf arischem Boden bewegen. Wir haben hienach im nâchâsh des Jahvisten eine ähnliche Vorstellung zu vermuthen, wie sie uns schon aus ältester

1) Simrock S. 400: „Die Drachen und Würmer der Volks- und Heldensage sind überhaupt Wasserungethüme".

2) Weitere Züge (auch slavische Sagen) cf. bei de Gubernatis a. a. O. S. 637 ff.

Zeit im Ahi des Veda begegnete und mit den manchfachsten Modificationen auch sonst bei indogermanischen Völkern eine Rolle spielt, und je bestimmter wir hier auf Erscheinungen und Vorgänge in der Atmosphäre hingewiesen wurden, auf Wandlungen und Katastrophen in der Region der Dünste und Wolken, die dem Gedeihen der Gewächse und der Wohlfahrt des Menschen und seiner Thiere Gefahr oder Schaden bringen, desto berechtigter erscheint die Annahme, dass auch die alttestamentliche Schlange ein dämonisches Wesen ist, das ursprünglich zu den himmlischen Gewässern des Dunstkreises in naher Beziehung steht, in dieser Sphäre seine Ziele verfolgt und seine Eigenschaften und Kräfte entfaltet. Dass sich diese mythische Anschauung in den schon aufgezeigten Vorstellungskreis hinsichtlich der ersten Menschen einfügt, ist klar. Wenn hiebei im 'Âdhâm eine Personification der Sonne dem schädlichen atmosphärischen Wesen gegenübertritt, und eine Auseinandersetzung zwischen den beiden Gestirnen Sonne und Mond und dieser widrigen Potenz des Luftgebiets stattfindet, so liegt der alttestamentlichen Erzählung vom Sündenfall die Anschauung eines Naturvorgangs zu Grund, der wegen seiner grossartigen Erscheinung und umfassenden Bedeutung zu unzähligen Mythen den Anlass und Stoff geboten hat. Dass aber der eigenthümliche Zug, wornach die Schlange im Paradies mit Sprache begabt, also nicht ein blosses Thier, sondern zugleich eine Personification ist, keinen wesentlichen Unterschied von den analogen Gestalten des bösen Princips bedingt, müsste uns schon der oben berührte Umstand darthun, dass in der germanischen Mythologie Drachen sich in Riesen verwandeln und umgekehrt (vgl. Beli, Fafnir u. a.) [1]).

bb. Der Sieg der Schlange.

Der Mythus bleibt nun aber bei der nächstliegenden Thatsache, dass das gute Princip — in welcher Vertretung auch

---

1) Die spätere jüdische Sage hilft sich bekanntlich damit, dass sie den Thieren ganz allgemein oder wenigstens „den wilden Thieren, den Vierfüsslern und den Kriechern" vor dem Sündenfall dieselbe Sprache wie dem Menschen als natürliche Begabung zuschreibt (ὁμόφωνα εἶναι). Vgl. Joseph. Antqu. I, 1, 4. Leptogenesis (übers. v. Dillmann) Jahrbb. d. bibl. Wiss. II, 238 f. Synkellos, chronogr. ed. Dindorf I, 14. Rönsch, Buch der Jubiläen S. 281. 494.

immer — die Oberhand gewinne, nicht stehen; wir erhalten eine zweite Phase des Dramas, in welcher das dämonische Wesen den Sieg davonträgt, u. z. erscheint auf der ersten Stufe diese Niederlage des Guten zunächst nur als ein Unglück, von dem es betroffen wird. Schon im Veda finden sich Spuren dieser Anschauung, wenn der Gott Trita, der die Idee des Indra depotenzirt wiedergibt, und später zum Ṛshi wird [1]), nicht blos gleich Indra den Vṛtra erschlägt, sondern nach andern Stellen auch wieder vorübergehend dem Feind gegenüber machtlos erscheint und sogar gefangengenommen wird, aus welcher Haft ihn Indra und die andern Götter befreien müssen [2]). Dieselbe Vorstellung einer Schützlingschaft untergeordneter Götter gegenüber von den sie befehdenden und bedrängenden Dämonen kehrt in einer Reihe von Gestalten des Veda wieder [3]). Bei den Griechen erleidet sogar der Vater der Götter selbst eine Niederlage, indem er der späteren Sage zufolge auf dem Berge Kasios, wo Er allein dem Angriff Typhon's Widerstand leistet, von den Schlangen des Letztern umwunden und gefesselt wurde, worauf ihm der Dämon die Sehnen ausschnitt. Hermes und Ägipan müssen dem Typhon die Sehnen erst wieder entführen und sie dem Zeus einsetzen, damit dieser auf's Neue kampffähig werde und schliesslich den Feind unschädlich mache [4]). Aus der germanischen Göttersage ist hier die am Ende der Welt erfolgende Niederlage Odin's, des Weltenvaters, der vom Fenriswolf verschlungen wird, und der zur gleichen Zeit eintretende Tod Thor's, welcher dem Gift der bezwungenen Midgardschlange erliegt, zu bemerken [5]). Wenn aber in diesen Mythencomplexen das götterfeindliche Wesen mehr durch seine Macht zu siegen scheint, so tritt in einem spätern Zug der indischen Sage das Moment der List in den

---

1) Vgl. hiezu Böhtlingk-Roth s. v. trita.

2) Ṛgv. I, 187, 1. X, 48, 2. I, 105, 17.

3) Vgl. besonders Kutsa gegen Çushṇa und die Ausführung von Kuhn, Herabk. d. F. S. 56 ff.

4) Apollod. I, 6, 3. Die mythische Bedeutung des Kasios geht aus Plin. H. N. 5, 22. Ammian. 22, 15 zur Genüge hervor.

5) Wölusp. 53. 56. Wie Thor erlegt Beowulf in hohem Alter einen Drachen und stirbt selbst an dem Feuer, womit ihn dieser übersprüht. Vgl. dazu auch Simrock a. a. O. S. 400. 285. 138.

Vordergrund. Der König Parikshit soll im Wald einem Brahmanen, der in Folge eines Gelübdes zu schweigen ihm keine Antwort gab, erzürnt eine todte Schlange auf die Schulter geschleudert haben, worauf der Sohn des Letztern gegen ihn den Fluch ausgestossen habe, er möge zur Strafe binnen sieben Tagen durch den Schlangenkönig getödtet werden. Der Fluch habe sich erfüllt, indem der Schlangenkönig Takshaka sich in einen Wurm verwandelte, der dem Parikshit durch verkleidete Schlangen mittelst eines Apfels beigebracht wurde, und — plötzlich seine wirkliche Gestalt und Grösse annehmend den König mit seinem Gifthauch versengte [1]). Es ist diese Sage ein Glied in der epischen Geschichte vom grossen Schlangenopfer Ǵanameǵaja's, die auf späteren Mythen beruht und in ihrer Weise ebenfalls den Kampf der guten und der schädlichen Mächte, wie er in dem Mittelgebiet sich vollzieht, zur Darstellung bringen will [2]). Entfernter verwandt mit den bisherigen Schlangenmythen scheint die Vorstellung jenes drachenähnlichen Dämons Râhu zu sein, der nach der spätern indischen Anschauung Sonne und Mond von

1) M. Bh. 1, 1664—1805. Vgl. auch Lassen, ind. Altrth. I, 856. P. Cassel, Drachenkämpfe I, 29.

2) Ob die religions- und culturgeschichtliche Deutung dieses mythischen Zugs, die Lassen gibt, und wornach darin die Aufnahme der frühern Schlangengötter ins brahmanische System angezeigt sein soll, richtig ist, lasse ich dahinstehen (a. a. O. S. 856 f. vgl. II, 407). Ich bemerke nur, dass mir ein im hierarchischen Sinn des Brahmanenthums überarbeiteter einfacherer Mythus hier vorzuliegen scheint, in welchem nicht ein beleidigter Brahmane, sondern die getödtete Schlange selbst gerächt wird, wobei sich die Vermuthung aufdrängt, dass Takshaka und jene getödtete Schlange ursprünglich ein und dasselbe dämonische Wesen sind, das eine neue Gestalt annimmt, wenn die alte zerstört wird. Parikshit (der Ringsumherwohnende) ist jedenfalls eine mythische Figur, wahrscheinlich eine Benennung des Sonnengottes (vedisch auf Agni bezogen) und lässt uns in den entstellten Zügen der epischen Legende denselben Schlangenkampf wiedererkennen, dessen verschiedene Modificationen und Phasen uns in den andern Beispielen entgegentraten. Ist aber diese Deutung des Takshakamythus richtig, so wird Parikshit ursprünglich nicht für einen Frevel bestraft, vielmehr geht es ihm ähnlich, wie einem Thor, der den Drachen erschlägt, dabei aber selber das Leben verliert. Man vgl. auch, was Brugsch Analoges über Typhon's Fähigkeit, im Tod sich zu verwandeln und zu neuem Leben zu erstehen, bemerkt hat in: Die Sage von der geflügelten Sonnenscheibe nach altägyptischen Quellen. Göttingen 1870. S. 24.

Zeit zu Zeit verschlingt, nachdem ihm von dem Sonnengott Vishṇu der Leib vom Kopf abgetrennt worden [1]). Ein Gegenbild haben wir in dem Sköll und Hati (Managarm) der germanischen Götterlehre, von denen Ersterer die Sonne, Letzterer den Mond verschlingen soll, freilich erst am jüngsten Tage [2]). Dass die beiden Unthiere Wölfe genannt werden, hindert nach den früheren Bemerkungen die Annahme nicht, dass sie auch wieder nach Art der Drachen vorgestellt wurden. Hier handelt es sich also um eine mythische Erklärung der Sonnen- und Mondfinsternisse, die in ähnlicher Weise als das zerstörende Werk eines schlangenartigen Dämons betrachtet wurden, wie in der ältesten Zeit schon die gefährlichen und schädlichen Vorgänge in Luft und Wolken, deren verfinsternden Einfluss schon der Ahimythus des Veda beschrieben hat.

Wenn nun aber diese und ähnliche Züge der indogermanischen Sage wohl ein wesentliches Glied in der weitern Ausbildung des Mythus von der Schlange als götter- und menschenfeindlichem Princip darstellen, so sind sie doch noch nicht geeignet, uns die Erklärung der alttestamentlichen Erzählung von der Schlange im Paradies an die Hand zu geben. Lässt auch das Resultat der Auseinandersetzung zwischen der Schlange und den ersten Menschen den Gedanken eines Unglücks, von dem die Letztern betroffen werden, zu, erinnert namentlich die List, deren sich die Schlange hier bedient, in etwas an die nach dem indischen Epos von Takshaka an Parikshit ausgeübte, so ist doch — von Einzelheiten ganz abgesehen — der wesentliche Unterschied unmöglich zu verkennen, den die ächt e t h i s c h e Auffassung des Schlangenkampfs und Schlangensiegs im alten Testament gegenüber der rein naturalistischen Anschauung der berührten Mythen constituirt. Ja es scheint die ethische Motivirung der hebräischen Erzählung geradezu in einen Widerspruch mit jenen Mythen zu gerathen, wenn dort der besiegte Theil, der gottverwandte Mensch, nicht einfach der Übermacht oder List der Schlange erliegt, also einem unverdienten Unglück anheim-

1) Nähere literarische und geschichtliche Angaben s. bei Böhtlingk-Roth s. v. râhu. Der Kopf des Râhu war durch den vorhergegangenen Genuss des amṛta unsterblich geworden.

2) Vgl. Simrock a. a. O. S. 23 f. 96.

fällt, sondern vielmehr seine Niederlage eigenem Frevel verdankt, so zwar, dass der Dämon der Schlange ihm hiezu die verführerische Anregung gibt. Es wird sich also fragen: lässt sich trotzdem ein wesentlicher Zusammenhang zwischen der jahvistischen Geschichte der ersten Menschen und den verglichenen Schlangenmythen der indogermanischen Welt festhalten, und wie ist die ethische Umbildung des ursprünglichen Mythus vermittelt zu denken? Diess führt uns zur dritten Phase.

cc. Der Sündenfall.

Die jahvistische Erzählung lässt uns die Niederlage der ersten Menschen als eine geistig bewirkte betrachten, herbeigeführt nicht durch die Leibesgewalt der Schlange, durch physische Zauberkräfte, sondern durch ihre versuchlichen Worte. Ebendamit erhält aber dieselbe den Charakter einer selbstverschuldeten, der Mensch verunglückt nicht sowohl, sondern er willigt in die Sünde und fällt. Wollen wir in die Genesis dieser Anschauung eindringen, so müssen wir uns zuvor vergegenwärtigen, dass die Idee eines Sündenfalls auch in den bekannten indogermanischen Mythenkreisen einen mehrfachen interessanten Ausdruck gefunden hat. Nicht dass dabei auch sonst jedesmal die Vorstellung eines Schlangendämons in's Spiel käme, der Impuls konnte ja auch im freien Begehren des Fallenden gesucht werden. Und so steht der germanische Götterglaube nicht an, selbst die Asen an der Schuld, das Böse in die Welt hereingebracht zu haben, theilnehmen zu lassen. Die höchsten Götter, die in der Urzeit „goldener Dinge nicht darbten", erfasst die auri sacra fames, der Überfluss erzeugt unersättliche Gier in ihnen, sie erschaffen die Zwerge, dass sie ihnen Gold schürfen: damit ist auch das Goldalter entschwunden, der Friede und das Glück in der Welt gestört.

> Da wurde Mord in der Welt zuerst,
> Da sie mit Gabeln die Gullweig (Goldstufe) stiessen. —
> Gebrochen war der Asen Burgwall,
> Schlachtkundige Wanen stampften das Feld,

1) Vgl. die verwandte geistige Auffassung der Schlange bei den Griechen. Welcker, griech. Götterlehre I, 65 f.

> Odin schleuderte über das Volk den Spiess:
> Da wurde Mord in der Welt zuerst [1]).

Es ist freilich nicht zu verkennen, dass die Art und das Mass des Antheils, welchen die Götter an der menschlichen Sünde nehmen, nicht klar und unzweideutig ausgedrückt ist, vielleicht aus pietätsvoller Scheu; desswegen bleibt aber doch die Thatsache stehen, und dieselbe tritt uns in anderer, nicht minder charakteristischer Form aus der Stelle der Wöluspa entgegen, in der es heisst:

> Da schwanden die Eide, Wort und Schwüre,
> Alle festen Verträge, jüngst trefflich erdacht (v. 30).

Dass der hier angedeutete Eidbruch auf die Götter zu beziehen ist, zeigt der Mythus von Svadilfari, nach welchem die Götter gegen ihren vor Zeugen und mit starken Eiden abgeschlossenen Vertrag den verschmitzten Loki und den gewaltigen Thôr dazu bestimmten, dass sie dem Bergriesen, der die Götterburg in ausbedungener Zeit zu erbauen versprochen, die Vollendung seines Werks vereitelten [2]). Simrock bemerkt hiezu: „Was uns dunkel bleibt ist, worin die Schuld der Götter bestehen soll, die in beiden Stellen eidbrüchig heissen. Eine Schuld müssen sie wohl auf sich geladen haben, beide Berichte stimmen darin überein; auch wäre sonst ihr Untergang im letzten Weltkampf nicht erforderlich, eine Läuterung und Reinigung durch den Weltbrand würden sie nicht zu bedürfen scheinen. Worin aber diese Schuld bestehe, erfahren wir nicht; wie die jüngere Edda den Hergang berichtet, scheint die Götter keine Schuld zu treffen, obgleich es auch in ihr heisst, sie hätten ihrer Eide nicht mehr geachtet und den Thor herbeigerufen, der den Baulohn mit dem Hammer bezahlte. Als sie diess thaten, war es aber schon klar, dass der Baumeister innerhalb der verabredeten Frist den Bau nicht mehr zu Stande bringen konnte, mithin waren ihm die Götter zu keiner Gegenleistung verpflichtet. Oder soll schon in der List, deren sich Loki bedient, um dem Baumeister die Vollendung des Baus zur verabredeten Zeit unmöglich zu machen, ein Unrecht der Götter liegen? Wie es sich damit verhalte, die Ab-

1) Wöl. 25. 28. Simrock a. a. O. S. 46—49,
2) Vgl. Simrock S. 50 f. Dämis. 42.

sicht, die Götter als schuldig darzustellen, ist in beiden Darstellungen deutlich, am deutlichsten freilich in der Wöluspa, die vielleicht eine andere Fassung der Erzählung im Sinne hatte." Es scheint nun aber darüber kaum gestritten werden zu können, dass die Götter, sofern sie gegen ihr eidlich und vertragsmässig ausgesprochenes Begehren einer Burg die intellectuellen Urheber der Insolvenz des Riesenbaumeisters sind, mit Recht im Mythus als eidbrüchig gekennzeichnet werden, allein darum bleibt die Frage zunächst doch noch unbeanwortet: welche Naturanschauung zu dieser Vorstelluug eines Eidbruchs der Götter geführt habe? Hierüber kann uns nur eine richtige Deutung des Gesammtmythus Aufschluss geben, wie wir eine solche längst dem Scharfsinn Uhland's und Simrock's verdanken [1]). Der darin beschriebene Naturvorgang ist hienach derselbe, den wir im Deborahmythus nachgewiesen haben, nur dass die germanische Phantasie mehr die Einleitung der Katastrophe in den Vordergrund treten lässt; wir haben eine Schilderung des Winters und seiner Vernichtung durch das entscheidende Frühlingsgewitter vor uns. Der Eidbruch kann aber offenbar in nichts anderem zu suchen sein als darin, dass die winterliche Jahreszeit plötzlich mit Gewalt beendet wird und der neuen Ordnung einer lichten, warmen und fruchtbaren Periode weichen muss. Wie die letztere die Offenbarung der guten Götter ist, so wird in der ersteren das Werk eines Riesen oder Dämons erblickt, und geschieht es auch zum Heil der Welt, dass dieser in seinem Beginnen gehemmt und unterbrochen wird, so ist er doch zu seinem Treiben auf eine Art berechtigt und muss mit Hinterlist und roher Gewalt zugleich davon abgebracht werden. An diese Anschauung jenes drastischen Naturereignisses beim Durchbruch des Sommers hat sich im Mythus die Vorstellung eines Vertrags- oder Eidbruchs der die Oberhand gewinnenden Götter angeschlossen. Und ich glaube, es wird von hier aus auch jener erstere Mythus von der Goldgier der Götter, wodurch diese fielen und das Übel in die Welt hineinzogen, verständlich. Wir haben schon weiter oben gesehen, wie der Mythus das Licht, vor allem das der Sonne, als Gold darstellt („die güldene Sonne"). Der goldreiche status

1) Uhland, Mythus des Thor S. 105 ff. Simrock a. a. O. S. 54 f.

integritatis der Götter, wie ihn die alte Sage schildert, ist nur ein Ausdruck für den sonnenhellen, glanzvollen Himmel[1]). Nun genügt aber den Göttern dieser Besitz und Genuss noch nicht, sie wollen noch weiteres Gold haben und stellen die Zwerge an, dass sie es aus der Stufe herausgraben. Diese Stufe (Gullweig) ist die Wolke, die den Blitz birgt; mit Gabeln d. h. mit Sonnenstrahlen[2]) wird dieselbe gestochen, dass sie ihren Schatz abgebe, was in der Entladung des Wetterstrahls geschieht: da wurde Mord in der Welt zuerst, schlachtkundige Wanen stampften das Feld — allerdings, denn der Vorgang ist kein anderer, als der Gewitterkampf, der die Gottheiten des Mittelgebiets (Wanen) in gewaltige Bewegung versetzt. Hienach hat die altnordische Mythologie den Gedanken eines ursprünglichen, auch die Götter hereinziehenden Sündenfalls und der Entstehung des Übels in der Welt aus der Betrachtung des Gewitters geschöpft; wir werden sehen, dass dieselbe damit nicht vereinzelt steht.

Gleich die griechische Sage, die auf die Frage nach dem Ursprung des Frevels und der Übel in der Welt im genialen Prometheusmythus eine Antwort zu geben versucht, scheint von der germanischen Anschauung näher betrachtet nicht sehr abzuliegen. Prometheus, ein Repräsentant der Menschen, der aus der Rohheit des Naturdaseins zur Bildung und Gesittung sich emporringenden Menschheit, ist nach Geburt und Wesen ein Titane, ein Sohn des Japetos, und als solcher der natürliche Rivale der Götter, vor allem darauf aus, dem Zeus es an Klugheit und Thatkraft gleichzuthun, — dem gewaltigsten Gott, der die neue Ordnung der Dinge, das Weltalter des Kampfs und der mühevollen Arbeit heraufgeführt hat. Wie ihm diess gelungen, zeigt uns der Mythus vom Feuerraub des πυρφόρος θεός, über dessen ursprünglichen Sinn Kuhn schon das nöthige Licht verbreitet hat[3]). Wenn Prometheus den Feuerfunken, den er den Menschen bringt, bald am Heerd des Zeus, bald am Werkstattfeuer

1) Zu dem Spielen mit goldenen Würfeln vgl. das skr. div eigtl. hervorschiessen, daher strahlen und würfeln, von welcher Wurzel deva gebildet ist.

2) Man vgl. das vedische gabhasti eigtl. Gabel, Gabeldeichsel, dann: Hand und Strahl, besonders Sonnenstrahl.

3) Herabk. d. Feuers u. d. Göttertranks S. 16 ff.

des Hephäst [1]) und der Athene, bald an der Gluth des Sonnenwagens in seinen νάρθηξ auffängt, so deutet diess darauf hin, dass seine That in mehrfachen Erscheinungen des Himmels und der Atmosphäre angeschaut wurde, überall wohl, wo plötzlich das Licht aus der Finsterniss hervorbricht. Wie diess jeden Morgen beim Aufgang der Sonne ereignet, so geschieht es insonderheit auch im Gewitter, und schon die Alten haben mit Recht jenen Feuerfunken auf den Blitz gedeutet [2]), wie denn Prometheus auf einer Gemme den Blitz in der Hand trägt [3]). Von dieser Seite berührt sich offenbar der Prometheusmythus mit jenem germanischen Zug von der Goldgier, die die Götter erfasst. Das glänzende Metall, das diese zudringlich der Tiefe entziehen, und das Feuer, das jener freveln Muthes den Göttern raubt, ist in Wirklichkeit ein und dieselbe Sache. Wenn aber der germanische Mythus die Götter auch des Eidbruchs zieh, so stellt dem die Prometheussage in der Erzählung vom Vertrag von Sikyon und der dabei angewandten List des Prometheus, durch die Zeus betrogen werden sollte, eine Parallele zur Seite [4]). Dort wie hier leitet der Mythus das Übel, darunter die Menschheit leidet, aus dem betreffenden Vorgang in der höheren Region ab. Wir sind also berechtigt, die beiderlei Stoffe zur Vergleichung herbeizuziehen, wo es sich um Anbahnung des Verständnisses des althebräischen Berichts vom Sündenfnll handelt.

Nicht minder wichtig ist der Beitrag, den uns hiezu das eranische Alterthum liefert. Von Jima, den wir oben wenn nicht als den ersten Menschen schlechthin, so doch als „einen ersten Menschen“, als einen Anfänger menschheitlicher Entwicklung und Repräsentanten des Menschengeschlechts erkannt haben, berichtet uns das Avesta einen bedeutsamen Zug. Er erscheint nicht allein als derjenige Herrscher der Urzeit, unter dessen Regiment Menschen und Vieh unsterblich waren, nicht versiegend die

---

1) Über den engen Zusammenhang des Prometheusmythus mit dem lemnischen und attischen Hephästdienst vgl. Prellers gr. M. I, 71. Ich erkläre Ἥφαιστος aus ursprünglichem ghâbhastja, den. von ghabhasti = gabhasti und verweise besonders auf Ṛgv. I, 54, 4.

2) Lucr. 5,1090 fulmen detulit in terram mortalibus ignem primitus.

3) Vgl. Preller a. a. O. I, 72.

4) Preller a. a. O. I, 73 ff.

Speise, nicht vertrocknend Wasser und Bäume, unter dem es nicht gab Kälte und Hitze, Alter und Tod und den Neid, den von den Daêva geschaffenen, — Vater und Sohn schritten einher fünfzehnjährig dem Aussehn nach einer wie der andere [1]), — also als der Regent des goldenen Zeitalters, sondern es wird von ihm auch in scheinbarem Widerspruch mit der schon oben besprochenen Geschichte vom vara ein Sündenfall berichtet, der ihn in's Verderben führte: Jt. 19, 33 ff. Jene Glanzzeit währte nur para anâdrukhtôiṭ para ahmâṭ jaṭ hem aêm draogem vâk̓em aṅhaithîm k̓inmâni paiti baraṭ so lange er redlich war, ehe er trügerische, unwahre Rede zu lieben begann [2]). Dass diess wirklich geschah, versichert uns §. 34, und wir müssen zum Behuf des Verständnisses der Sache die im Weitern geschilderten Folgen des Falls hinzunehmen. „Denn als er trügerische Rede, unwahre, zu lieben begann, da gieng sichtlich in Vogelgestalt der Glanz (die Majestät) von ihm hinweg (vaênemnem ahmaṭ hak̓a qarenô mereghahê kehrpa frashûçaṭ)". Diess geschah aber zu dreien Malen, und jedesmal wurde der entwichene Herrscherglanz von einem andern Wesen aufgefangen, zuerst von Mithra, hierauf von Thraêtaona, endlich von Kereçâçpa (§. 35. 36. 38). So deutlich wir nun hier den Gedanken eines verhängnissvollen Sündenfalls des halb göttlichen, halb menschlichen Repräsentanten des goldenen Zeitalters haben, so bereitet doch die nähere Bestimmung seines Vergehens eine nicht unbedeutende Schwierigkeit. Worin soll die Lüge, die er sich zu Schulden kommen liess, bestanden haben? Man nimmt mit der späteren Tradition an, dieselbe habe in der Selbstüberhebung Jima's ihren Grund gehabt, das Glück sei eine Ursache des Hochmuths, der Selbstvergötterung für ihn geworden und habe ihn zu Lug und Trug verleitet [3]). Das ist nun zwar psychologisch betrachtet eine sehr einfache, naheliegende Erklärung, aber ist die Sache damit wirklich begriffen? Für denjenigen gewiss nicht, der die Thatsache im Auge behält, dass wir uns mit diesem Zug der Geschichte

1) Vgl. Jaç. 9, 15 ff. Jt. 15, 16. 19, 32. 33.

2) Windischmann: „als er die lügenhafte Rede, die unwahre, zum Sammelort brachte". Zor. Stud. S. 27.

3) Spiegel, Comm. II, 657.



Jima's so gut wie mit andern auf dem Boden des Mythus bewegen: ein Mythus im ursprünglichen und eigentlichen Sinn hat aber eine Naturanschauung zur Grundlage, er kann daher nicht früher verstanden werden, als bis dieses naturale Fundament aufgedeckt und der Zusammenhang zwischen diesem und der psychischen oder ethischen Einkleidung nachgewiesen ist. Wir dürfen uns dieser Aufgabe auch im vorliegenden Fall nicht entziehen, und der richtige Weg zum Verständniss der Lüge Jima's wird sich uns erschliessen, sobald wir von dem entsprechenden positiven Begriff der Wahrheit oder Wahrhaftigkeit ausgehen, der in der ältesten Mythologie schon eine sehr bedeutende und hinlänglich klare Rolle spielt. Schon der Veda hat für denselben eine Reihe von Bezeichnungen, wie aus den so häufig wiederkehrenden Wörtern ṛta, satja, dhruva u. a. erhellt. Dieselben enthalten entweder entsprechend den Substantiven dhâman, dharman, vrata den abstracten Begriff des Gesetzes, der Ordnung, des Rechts, der Wahrheit, oder den concreten des Gesetzmässigen, Ordnungsmässigen, Rechtmässigen, Wahren. In der Art des Mythus lag es aber, diese verwandten Begriffe auf eine Naturanschauung zu beziehen, Gesetz, Ordnung, Recht und Wahrheit wesentlich und primitiv in der Natur ausgeprägt zu sehen [1]), wie ja auch sonst die ethischen Begriffe des Menschen unverkennbar aus einer natürlichen Basis sich herausentwickeln [2]). Dabei verstand es sich von selbst, dass die mythische Reflexion die Heimat und den Ursprung dessen, was Recht und wahr ist, was geordnet nnd gesetzmässig verläuft oder wiederkehrt in der Welt, da suchte, wo überhaupt der Sitz des Vollkommenen und Unveränderlichen gedacht wurde, in der erhabenen Region des Himmels, wesshalb der Veda die beliebten Ausdrücke ṛtasja joni,

1) Vgl. Ṛgv. III, 54, 3 juvor ṛtam̃ rodasî satjam astu, euer Gesetz, ihr beiden Welten, soll wahr (zu Recht bestehend, wirksam) sein. I, 164, 11 k̓akram ṛtasja.

2) Es sei auch an Ps. 19 erinnert, sowie an die beachtenswerthe Stelle des Qorân: الشّمس والقمر بحسبان والنّجم والشّجر يسجدان والسّماء رفعها ووضع الميزان الّا تطغوا فى الميزان واقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان Sur. 55, 4—8.

ṛt. nâbhi, pada, sadas, sadana, dhâman, die „die Heimstätte des Rechts (des Gesetzes, der Wahrheit)" besagen, „vom Allerheiligsten im Jenseits gebraucht", nicht etwa nur „vom Mittelpunkt des Glaubens und Cultus im Diesseits, dem Altar und ähnlichen Begriffen" [1]). Und so gebrauchen denn wirklich die Dichter des Veda in ihrer mythischen Sprache den Begriff des Rechten und Wahren ganz besonders im Sinn des Naturgesetzes, der natürlichen Ordnung der Dinge, wie diese in den himmlischen Kräften und Substanzen ihren Grund hat und in den täglich und jährlich wiederkehrenden Naturerscheinungen am Himmel, in der Atmosphäre und auf der Erde sich offenbart [2]). Derselbe natürliche Begriff des Rechten und Wahren liegt nun aber auch sichtlich den ethischen Anschauungen und Ausdrücken des Avesta zu Grund, wo wir dem ṛta des Veda die daêna mâzdajaçni (âhûiri), das Gesetz Ahuramazda's entsprechen sehen [3]). Dass nämlich dieses Gesetz nicht ein rein ethisches, sondern in seiner ursprünglichen Bedeutung ein physisches ist, geht nicht blos aus einzelnen Stellen [4]), sondern aus der gesammten religiösen Weltanschauung des Avesta zur Genüge hervor, die uns deutlicher und umfassender als irgend eine andere Naturreligion den Hervorgang der sittlich-geistigen Begriffe aus der sinnlichen Naturbasis des menschlichen Wahrnehmens und Vorstellens vergegenwärtigt [5]). Das Gesetz Ahuramazda's ist wesentlich die Zusammenfassung aller guten, dem Menschen wohlthätigen Einrichtungen der Welt, zunächst Inbegriff der heilsamen Naturgesetze, im Anschluss hieran aber auch die Gesammtheit der das Leben und Gedeihen des Geistes bestimmenden Grundordnungen [6]); zwi-

1) Vgl. Böhtlingk-Roth. s. v. ṛta.

2) Wird auch personificirt im ṛtaṁ mahat Ṛgv. X, 66, 4, erscheint als Gegenstand der Verehrung im Opfer neben Mitra und Varuṇa und den Göttern. Ṛgv. I, 75, 5 (ṛtaṁ bṛhat), wird überhaupt mehr oder weniger substantiell gedacht.

3) Vgl. Jt. 16. 17, 16. Vend. 10, 36. 19, 5. Visp. 7, 4. Jaç. 8, 5 u. a. Vend. 2, 3. Jt. 8, 59.

4) Vgl. z. B. Visp. 8, 11. Jt. 22, 11. Jaç. 9, 81 u. a.

5) Vgl. die Bemerkungen J. Jolly's in Ausland 1874. Nro. 32. S. 622 f.

6) Die daêna mâzdajaçni nimmt häufig persönlichen Charakter an, wie die Θέμις der Griechen, die οὐρανία, πάρεδρος des Zeus, Mutter der Horen d. h. der geordneten Jahreszeiten, die schon durch ihren Namen an das

schen diesen beiden Gebieten wird trotz ihrer factischen Gegenüberstellung ein klarer Unterschied noch nicht gemacht, das Geistige in der Welt ist nur eine andere Seite des Natürlichen u. z. die der feinsten und reinsten Materialität. Unter diesen Umständen mussten dem alten Eranier alle schädlichen Mächte und Vorgänge, alle Lebenshemmungen in der Natur folgerichtig als gesetzwidrig und unwahr erscheinen, und so sehen wir eine ganze Classe von Personificationen derartiger Erscheinungen unter dem bekannten Namen drug̓ = Betrüger, Lügner (eigtl. fem.) auftreten [1]. Von derselben Wurzel drug̓ = skr. druh ist auch draogha gebildet, das in der angeführten Stelle von Jima zur Bezeichnung seines Vergehens gebraucht ist, und wir werden nun im Stande sein, die Geschichte seines Falls zu erklären. Es ist schon früher dargethan worden, dass das Avesta in Jima den alten Doppelgott (geminus) der arischen Religion zum Gott der Sommer- und Wintersonne ausgebildet habe. In der Geschichte vom vara Jima's war der Übergang der Sonne von einer Jahreszeit in die andere unter dem Gesichtspunkt einer Rettung und Bewahrung vor einbrechendem Verderben aufgefasst: Jima flüchtet sich mit seiner Menschheit und den übrigen Wesen der guten Schöpfung vor den Übeln des Winters (Vend. 2, 47 ff). Derselbe Vorgang konnte nun aber auch in entgegengesetzter Weise angeschaut werden: zieht sich die Sonne im Winter zurück, so erscheint andrerseits ihr immer tieferer Stand als ein Herunterkommen, und das Überhandnehmen der Kälte, die Stockung des Lebens und Wachsthums in der Natur lässt sich auch schon von einer naiven Weltbetrachtung als eine Folge jenes veränderten Standes erkennen. Diess konnte leicht zu der Vorstellung führen, dass der Winter auf einem Verstoss des Sonnengottes (Jima) gegen das gute Gesetz Ahuramazda's oder, was in der mythischen Redeweise des Eraniers gleichbedeutend,

---

vedische dhâman (ṛtasja dhâman) erinnert. Vgl. besonders Jt. 16. Spiegel Avesta III, XXV. Preller, gr. Myth. I, 373 f. Das alte Testament bietet als Parallele zu dieser daêna den Bund Jahvâh's vgl. Gen. 9, 9—17. Hos. 2, 20—24. Jer. 33, 20. 21. 25. 26 und seine חֻקִּים Jer. 31, 36, womit zu vgl. עַד בַּשַּׁחַק Ps. 89, 38.

1) In diesem Sinn heisst auch Azhidahâka wiederholt duzhdaêna Jt. 19, 47. 49.

auf einem Betrug, einer Unwahrheit desselben beruhe [1]). Dieser Gedanke ist denn im fraglichen Mythus ausgeführt, und geht diess aus den beschriebenen Folgen des Sündenfalls noch bestimmter hervor. Es heisst §. 34: avaênô qarenô fraêstô jô jimô khshaêtô hvãthwô barâçat jimô ashâtô déusmanahjâika hô çtaretô nidârat upairi zãm als der wertheste Jima, der Glänzende, der in guter Gesellschaft befindliche, die Majestät nicht mehr wahrnahm, da sank Jima trübselig zum Dämonischen hin, bestürzt duckte er sich zur Erde [2]). Hier ist das Sichsenken der Sonnenbahn vom Sommersolstitium bis zum Wintersolstitium angedeutet, mit welchem eine Abnahme in der Kraft der Sonnenstrahlen Hand in Hand geht. Unter dem Entweichen der „Majestät“ scheint die in den Gewittern (Blitzen) des zu Ende gehenden Sommers eintretende Erschöpfung der Kraft der Sonne verstanden werden zu müssen. Der dreimalige Verlust aber steht offenbar in einer gewissen Parallele mit dem dreifachen Rachen des Azhi dahâka [3]): der Bereich der Wirkungen des Lichtes umspannt die drei Welträume, wie auch das entgegengesetzte, verfinsternde Princip durch alle drei Gebiete hin seine Macht auszuüben sucht [4]). Allerdings ist im Zusammenhang unseres Mythus nicht davon die Rede, dass Jima durch seinen Fall in die Macht des Azhi dahâka gekommen sei, wie diess die spätere Sage berichtet, die den Dshem (Jima) von Dahâk entthront und schliess-

1) Die Betonung der Unwahrheit, der Lüge ist für die eranische Mythologie noch ganz besonders bezeichnend: αἴσχιστον δὲ αὐτοῖσι τὸ ψεύδεσθαι νενόμισται Herod. 1, 138. Omne peccatum superat mendacium, verax est ipso sole splendidior, mendax recta ad diabolum ibit Sad dar port. LXVII. Am gravirendsten ist der Vertragsbruch. Spiegel, Avesta II, LV. Ganz anders stellt sich der indische Arier zur Lüge vgl. Manu 8, 104 ff. Uebrigens gibt der Veda zur Lüge Jima's doch ein beachtenswerthes Gegenstück in der Antwort Jama's auf die versuchliche Anmuthung der Jamî: kaddha nûnam ṛtâ vadanto anṛtam̃ rapema Ṛgv. X, 10, 4.

2) déusmanahjâi kann auf Añramainju gedeutet werden, oder es ist, wenn es wie das parallele zãm einen Ort bedeutet, ahujê zu ergänzen, so dass das Reich der Daêva darunter gemeint wäre.

3) azhis thrizafâo dahâkô Jt. 5, 29. 19, 47. Vgl. damit den Triçîrshan sc. Tvâshṭra Viçvarûpa, der von Trita erschlagen wird (Ṛgv. X, 8, 8) und später mit Vṛtra identificirt wurde (Bhâg. P. VI, 9, 14). Böhtl.-Roth s. v. tvâshṭra.

4) Vgl. Jt. 19, 43. 44 und das oben über Ahi und Râhu Bemerkte.

lich zersägt werden lässt [1]). Dagegen ist wohl zu beachten, dass Çpitjura, der nach Jt. 19, 46 den Jima zersägt [2]), — selbstverständlich zur Strafe für seinen Fall, mit Azhi dahâka unmittelbar zusammengenannt wird. Und Spiegel statuirt wohl mit Recht zwischen Jt. 19, 47 f. und dem Vorhergehenden einen gewissen Zusammenhang, so dass es die von Jima entwichene Majestät (die von Mithra aufgefangene?) gewesen wäre, in deren Besitz sich zu setzen Azhi dahâka so eifrig bemüht war [3]). Jedenfalls erhalten wir mit Çpitjura einen weiteren schlagenden Beweis für die Richtigkeit der gegebenen Deutung des Mythus vom Falle Jima's, da derselbe als der „Weissbrüstige" [4]) eine unzweideutige Personification des Winters ist, der ja allerdings vom Dasein und Wirken der Sonne eine zweite Hälfte abschneidet (jimôkereñtem).

Damit wäre denn auch das Verhältniss der beiden Jimamythen, deren einer ihn vor dem Übel bewahrt werden, deren anderer ihn in die Sünde fallen lässt, klargelegt. Wenn Spiegel bemerkt: „Es leuchtet ein, dass diese beiden Erzählungen nicht nebeneinander bestehen konnten, nur Eine dieser Lösungen ist zulässig" — so ist diess vom logischen und historischen Standpunkt aus betrachtet vollkommen richtig, verliert dagegen seine Bedeutung für den mythologischen Gesichtskreis. Ebensowenig vermögen wir einzusehen, warum die im eranischen Mythus ausgedrückte Idee eines Sündenfalls einen semitischen Ursprung haben soll, wie diess Spiegel für nicht so ganz unwahrscheinlich hält [5]), da sich uns bei näherer Untersuchung ein ächt arischer Ideengehalt und eine ebenso ächt arische Einkleidung des Gedankens ergeben hat [6]). Dagegen wird der Ansicht Spiegels, dass die Varamythe in ihren Grundbestandtheilen älteren Ursprungs sei, beigepflichtet werden müssen, in welcher Beziehung namentlich

---

1) Näheres s. bei Spiegel, eran. Altrth. I, 534 f.

2) çpitjuremka jimôkereñtem. Vgl. auch Bund. c. XXXII, wo Çpitjura als Bruder des Takhmô urupa bezeichnet ist.

3) A. a. O. S. 536.

4) Vgl. çpitavarenañh und çpitagaona gairi (Schneeberg).

5) A. a. O. S. 530.

6) Vgl. besonders auch, wie der Veda den Jama zum anṛta versucht werden lässt X, 10.

die reicheren indogermanischen Anklänge zu beachten sind [1]). Fraglich muss es bleiben, ob der weitere eigenthümliche Zug, den die älteste Tradition des Avesta von Jima berichtet, dass er die Menschen gelehrt habe, das Fleisch in Stücken zu essen [2]), nicht irgendwie mit der Geschichte vom Fall sich berührt. In dem der spätesten Entwicklung angehörigen Mythus von Mashja und Mashjâna wird wenigstens das allmähliche sittliche Herunterkommen der Menschen an den vom bösen Geist herbeigeführten Genuss animalischer Speisen, erst der Milch, hernach auch des Fleisches angeknüpft [3]). Auch scheint Jima in der fraglichen Legende als der die Rinder des Himmels d. i. die Wolken Zerschneidende (mit dem Blitz Durchhauende) gefasst zu sein, was auf denselben Naturvorgang hinführen würde, wie die Geschichte von seinem Fall [4]).

Es wird aus dem Dargelegten erhellen, dass die indogermanische Mythologie in ihrer weiteren Ausbildung die Entstehung der Sünde und des Übels vorzüglich an dem Vorgang des Gewitters sich veranschaulicht hat. Erscheint dieses von ältester Zeit her als ein für die lebenden Wesen der Erde und so besonders für den Menschen segensreiches Ereigniss, so bot es doch immer auch den Anblick eines furchtbaren Kampfes, einer Gewaltscene zwischen den höheren Mächten. Diese Seite der Betrachtung konnte eine weitere Ausführung und verschiedenartige Motivirung erhalten. Gehörte auch der Sieg naturgemäss den Göttern an, so lag doch der Gedanke nahe, dass die Götter selbst nur mittelst Gewaltthat oder List die schädlichen Wesen vernichten oder ihnen die verborgenen geraubten Segenskräfte wieder entführen können. Wir haben diess in der germanischen Mythologie ausgedrückt gefunden, wie wir schon im vedischen Ahimythus den Indra nach der Erschlagung seines Feindes eine Art von bösem Gewissen anwandeln sahen (Ṛgv. I, 32, 14). Der

---

1) S. auch Windischmann, ar. Ursagen S. 14.

2) jé mashjéñg kikhshnushô ahmâkéñg gâus bagâ qaremnô Jaç. 32, 7.

3) Bund. c. XV. Vgl. Windischmann, zor. Stud. S. 212, der nachgewiesen hat, dass im Mashjamythus die Idee der Zeitalter mit der des ersten Menschen in Verbindung gebracht ist.

4) Vgl. Ṛgv. VI, 13, 2. Agni ist wie Mitra bṛhata ṛtasja kshattâ. Vgl. auch Windischmann, zor. Stud. S. 26. Spiegel, eran. Altrth. I, 525.

Germane trug sogar kein Bedenken, ein grob sinnliches Begehren der Götter sich bemächtigen und dieselben zur Störung der ursprünglichen Harmonie der Welt verleiten zu lassen. Im Allgemeinen musste freilich die den Göttern gezollte Ehrfurcht einer Übertragung der Schuld auf ihre Person im Weg stehn, es übernahmen daher halbgöttliche Wesen die Rolle des sündigenden Theils (Prometheus, Jima), deren Eigenschaft als Mittelwesen zugleich eine willkommene Erklärung für die Sünde als eine ursprüngliche That des Menschen bot, sofern dieselben sich zu Repräsentanten der erdentstammten Menschheit eigneten. Dabei gab es sich dann von selbst, dass die That eines solchen Urmenschen oder halbgöttlichen Vertreters des Menschengeschlechts als ein Verstoss gegen die Götter, als ein Abfall von ihnen und ihrem Gesetz, als eine eifersüchtige Anmassung oder dgl. aufgefasst wurde, wie uns diess aus dem Prometheus- und allem nach auch aus dem Jimamythus entgegengetreten ist.

Dass nun die alttestamentlich-hebräische Geschichte vom Sündenfall aus einer der letzteren Wendung entsprechenden Form des Mythus hervorgegangen ist, lässt sich nicht nur im Hinblick darauf, dass es sich hier nur um eine Schuld des Menschen und ihre Erklärung handeln kann, vermuthen, sondern wird auch bei einer Prüfung des vorliegenden Stoffs sofort sich herausstellen. Wir lassen im Interesse einer klareren Entwicklung des Ganzen hiebei das Eingreifen der Schlange vorerst auf der Seite, und suchen zunächst nur die verhängnissvolle That der ersten Menschen an und für sich mythologisch zu verstehen. Die Erzählung in Gen. 3 knüpft an an 2, 16. 17, wo Gott der Herr dem Menschen erlaubt, von allen Bäumen des Paradieses zu essen, und nur den Genuss desjenigen Baumes, der der Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen genannt wird, als einen todbringenden verbietet [1]. In Gen. 3, 6. 7 wird nun berichtet, dass das Weib sah, wie gerade dieser Baum gut zu essen und eine Lust für die Augen und um Einsicht zu erlangen begehrenswerth wäre [2]. Sie habe von seiner Frucht genommen und gegessen

1) Vgl. zu יֹדְעֵי טוֹב וָרָע das dharmâdharmavikakshaṇa des Gesetzbuchs Manu's (10, 106. 108).

2) Vgl. übrigens zu נֶחְמָד לְהַשְׂכִּיל Tuch, Gen. S. 67 f. Wir können

und auch ihrem Manne gegeben, der ebenfalls davon genossen habe. Da seien die Augen der beiden aufgethan worden, sie haben ihre Nacktheit wahrgenommen und sich aus Feigenblättern Schürzen zusammengeheftet. Wir brauchen, um diesen Hergang zu deuten, nicht umherzutasten, wir haben in den vorausgegangenen Untersuchungen schon die bestimmtesten Anhaltspunkte dafür gewonnen. Es ist schon gezeigt worden, wie wir im Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen eine eigenthümliche Darstellung des Wolkenhimmels als desjenigen Gebiets, in welchem die guten und bösen Mächte im Kampf liegen, zu erblicken haben. Andrerseits ist dargethan, dass dem ersten Menschen und seinem Weibe die Vorstellung der Sonne und des Mondes zu Grund liege. Es muss demgemäss in der Geschichte vom Sündenfall oder vielmehr in dem ursprünglichen Mythus ein Vorgang in der Atmosphäre beschrieben sein, der einerseits von Sonne und Mond gewirkt wird, andrerseits auf die Erscheinung dieser beiden Gestirne von Einfluss ist. Das führt uns aber auf das sog. Wasserziehen, was die Verdunkelung der beiden Gestirne unmittelbar zur Folge hat, wie es insonderheit auch die Einleitung des Gewitters bildet. Jener erstere Vorgang ist treffend als ein Essen von der Frucht des Baumes vorgestellt: die Frucht ist eben der edle Göttersaft, den die Wolken oder der „Wetterbaum“ enthalten[1]). Als etwas Verbotenes erscheint dieser Genuss, nach dem vorliegenden Mythus, von der Betrachtung seiner Folge aus, die in diesem Zusammenhang als eine für den Geniessenden unheilvolle fixirt wird[2]). Dieselbe besteht nämlich für Sonne und

---

nach dem ganzen Zusammenhang eine Tautologie nicht annehmen. S. auch Ewald, Jahrbb. d. b. W. II, 156.

1) Vgl. die oben berührte indische Vorstellung, dass die Sonne mit ihren Strahlen als mit Röhren das Wasser aufsauge, und die zu Ṛgv. I, 164, 20—22 gegebene Erklärung.

2) Das כִּי 2, 17 bezeichnet das Sterbenmüssen nicht als eine eventuell zum unerlaubten Genuss äusserlich hinzutretende Folge, also als eine rein accidentielle Strafe, sondern vielmehr als die mit jenem Genuss unvermeidlich verknüpfte Folge (analog 3, 22) und ebendamit auch als den Grund des göttlichen Verbots: iss nicht davon, denn dieser Genuss wird dein Tod sein! Wie diese Auffassung allein dem Sinn und Zusammenhang des zu Grund liegenden Mythus entspricht, so passt sie auch allein zu der kind-

Mond in der Trübung oder Verfinsterung und diess wird im Mythus in erster Linie als ein auf dem Verlust der Unschuld beruhendes Sichbedecken mit Blättern angeschaut, was eine ganz sachgemässe Übertragung des Zurücktretens der Sonne und des Mondes hinter den Wolkenflor ist. Wenn aber die göttliche Drohung 2, 17 als die Folge des unerlaubten Genusses den Tod bezeichnet, so kann damit zunächst kaum ein anderer Vorgang mythisch nachgebildet sein, als der der völligen Verfinsterung durch die dichte Wolkenwand, wie sie besonders mit dem Gewitter verbunden ist. Es ist in dieser Beziehung wohl zu beachten, dass nicht blos der Ahimythus, sondern auch der nahverwandte vom Kampf Indra's mit Çushṇa die Verhüllung der Sonne durch die Wolken als ein Hauptmoment hervortreten lässt[1]), wie auch der germanische Mythus von Swadilfari Sonne und Mond ausdrücklich in Mitleidenschaft zieht, sofern der Riesenbaumeister diese beiden Gestirne neben der Freya sich als Lohn ausbedingt. Wir sind unter diesen Umständen berechtigt, in vajjishmé'û 'äth qôl jahväh 'ālôhîm (3, 8) unter der Stimme Jahväh's ursprünglich den Donner zu verstehen [2]), womit sich auch die auf den Sündenfall folgende Unterredung zwischen Gott und den ersten Menschen harmonisch in den Zusammenhang des aufgezeigten Mythus einordnen wird. Es wäre hienach in dem sündhaften Genuss, der darauf folgenden Öffnung der Augen und der schliesslichen Strafrede Gottes der Reihe nach die Anziehung der verdunkelnden Gewitterwolken, das plötzliche Aufleuchten der Blitze und der darauf folgende Donner in sinniger Weise zu einem mythischen Gesammtbild vereinigt. Höchst malerisch spiegelt sich in dem mithhallêkh baggân (der im Garten sich ergieng) das allmähliche Herkommen und wieder Sich-

---

lichen Anschauung des Jahvisten hinsichtlich des Verkehrs Gottes mit den ersten Menschen. Der Baum braucht desswegen dem Jahvisten nicht ein Giftbaum gewesen zu sein; er dachte sich denselben eben als einen nicht für den Menschen bestimmten, obgleich an sich guten, und fand die tiefgreifende physische Folge des Genusses darum auch wesentlich ethisch, d. h. durch den Ungehorsam vermittelt.

1) Vgl. Kuhn, Herabk. d. F. S. 56 ff.

2) Zu dieser ganz geläufigen Bedeutung von קול יהוה vgl. Hupfeld, Psalmen 2. Aufl. II, 171 f. (zu Ps. 29).

entfernen des Donners [1]). Wenn aber die Verfertigung der Schürzen in der vorliegenden Erzählung erst nachdem den Menschen die Augen aufgethan worden eintritt, während die im Mythus damit wiedergegebene Verdüsterung des strahlenden Gestirns schon vor dem Ausbruch des Gewitters beginnt, so ist diese Abweichung offenbar dadurch nothwendig geworden, dass das Aufblitzen als ein Aufblicken gefasst wurde [2]), und folgerichtig aus diesem erst die neue Erkenntniss und das Schaamgefühl abgeleitet werden konnte. Ein solches freies Schalten der mythischen Phantasie bei der Anpassung des Bildes an die Sache lässt sich auch sonst oft genug beobachten und liegt in der Natur der Sache. Es führt uns diese Bemerkung noch auf eine andere Inconcinnität der Erzählung vom Sündenfall, die sich vom Standpunkt der mythologischen Analyse aus ergibt und vom

---

1) Die Zeitbestimmung לְרוּחַ הַיּוֹם ist nicht durch den Mythus selber, sondern durch die Vorstellung des Sichergehens veranlasst: es geschieht diess natürlicher Weise in der Abendkühle.

2) Wie im Deutschen blicken und blitzen wurzelidentisch ist und ursprünglich dieselbe Vorstellung enthält, ist bekannt. Vgl. das englische flash of lightening und flash of the eye. Der Vergleich liegt so nahe, dass wir ihn ebenso im Semitischen finden; vgl. Dan. 10, 6 וּפָנָיו כְּמַרְאֵה בָרָק וְעֵינָיו כְּלַפִּידֵי אֵשׁ; ar. بَرَقَ fulsit oculus, fulguravit coelum; بَلَجَ fulsit (aurora), بَلِجَ superciliis distinctis praeditus fuit; بَلَجٌ discrimen superciliorum, بُلْجَةٌ lux, diluculum. Wie schon der Veda den Blitz selber bei seiner Entladung im Gewitter sehend werden lässt, zeigt die interessante Stelle Ṛgv. IV, 19, 9:

vamrîbhiḥ putram agruvo adânam niveçanâd hariva â ǵabhartha
vjandho akhjad ahim âdadâno nirbhûd ukhakkhit samaranta parva.

Wir haben hier in putram agruvo (Sohn der Ledigen, der Jungfrau = der Wolke, die noch nicht sich entladen hat) den Blitz. Er wird von Ameisen angenagt, weil das Gehäuse, darin er eingeschlossen ist (niveçanam) d. h. die Wolke einem Ameisenhaufen gleicht. Indra befreit ihn aus diesem Verschluss. Vorher ist er blind, weil er eingeschlossen nicht leuchten kann, im Moment der Befreiung aber, wo er den Topf zerreisst, (ukhakkhit), d. h. wo die Wolke berstet, wird er sehend und packt zugleich den Ahi, den finstern Wolkendämon, nachdem seine zuvor gelähmten Glieder sich wieder zusammengethan haben (vielleicht auf die Zickzacklinie anspielend).

Leser vielleicht schon gefühlt wurde. Dieselbe liegt in dem Umstand, dass nach der biblischen Darstellung bei der fraglichen Katastrophe die beiden ersten Menschen gleichsehr betheiligt sind, ja dass das Weib sogar die Initiative ergreift. Haben wir die Überzeugung gewonnen, dass die Erzählung auf einem Mythus vom Gewitter ruht, so begreift sich zwar wohl die Function des Mannes als einer Personification der Sonne, dagegen scheint die Herbeiziehung der Personification des Mondes im Weibe um so unverträglicher zu sein. Es wird denn auch eine Willkürlichkeit der Weiterbildung des Mythus hierin zugegeben werden müssen. Nichts desto weniger ist es vollkommen begreiflich, wie es hiezu kommen konnte. Brachte der hebräische Mythus in seiner anfänglichen Gestalt den Sündenfall vielleicht nur an der Person des Urmenschen κ. ἐξ. zur Darstellung, wie wir diess ähnlich im eranischen Mythus an Jima geschehen sahen, so musste, nachdem neben dem Urmenschen die Gestalt des ersten Weibes eine feste, stereotype Stellung bekommen hatte, das Letztere nothwendig in die verhängnissvolle Katastrophe mithereingezogen werden, und hier konnte dann die freiere psychologische Motivirung und Anordnung um so mehr sich geltend machen. In dieser Letzteren werden wir demnach die Erklärung der eigenthümlichen Rolle zu suchen haben, die nach der jahvistischen Darstellung des Hergangs dem Weibe zukommt. Es beruht wohl die Einleitung des Falls durch das nachgiebige Verhalten des Weibs auf der Idee des schwächeren Geschlechts [1]), wie wir dieselbe noch viel drastischer in der griechischen Mythologie ausgedrückt finden. Wie nach hebräischer Überlieferung das erste Weib, so bringt bei den Griechen die Pandora (πίθου μέγα πῶμ' ἀφελοῦσα) die Übel in die Welt herein. Charakteristisch ist freilich, dass der Pandoramythus die eigenen verführerischen Reize des ersten Weibes ausmalt. Wenn wir aber auch diesen freieren, nach der psychologischen Idee gestaltenden Einfluss im alttestamentlichen Bericht vom Sündenfall nicht verkennen können, so darf doch dabei nicht übersehen werden, dass in der

---

1) Die Klugheit der Schlange „tritt als List des Versuchers zum Bösen schon darin hervor, dass sie sich an das schwächere Weib wendet". Keil S. 58.

statuirten Betheiligung des Weibes eine grössere oder geringere mythologische Berechtigung lag. Ist auch der Mond nicht wohl in einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem Gewitter zu bringen, so stellt ihn doch die Mythologie ebenso entschieden in eine ursächliche Beziehung zu der Entstehung der Wasserdünste, der himmlischen Feuchtigkeit, wie die Sonne [1]). Es ist diess in der altindischen Anschauung am Soma- und Gandharvamythus zu ersehen. Beide Namen werden, wie schon bemerkt worden, vielfach auf den Mond bezogen, und wie der Veda vom Soma eine wassererzeugende Kraft und ein Wohnen in den Wassern aussagt [2]), so lässt er die Götter durch den Mund des Gandharva ihren Trank schlürfen, weist ihm die Dünste und Gewässer des Luftbimmels als Wohnstätte an und gibt ihm die apjâ joshâ (das Wasserweib), den Gandharven die Apsaras (Nymphen) zu Weibern [3]). Ist es auch meist unmöglich, mit Sicherheit zu entscheiden, ob der Dichter unter Soma und Gandharva den Genius des Monds oder der Sonne gemeint hat, so ist doch gerade diese Amphibolie des Namens bezeichnend für die altindische Anschauung von den beiden Hauptgestirnen und ihren Functionen [4]). Und die Thatsache, dass in der spätern Zeit Soma anerkannter Name des Mondes ist, liesse sich nicht begreifen, wenn nicht der alte Mythus jene Homonymie enthalten hätte [5]). Auch nach dem Vishṇupurâṇa befindet sich das amṛta, d. h. der himmlische Unsterblichkeitstrank im Mond [6]). Ganz deutlich bringt auch das Avesta den Mond in Verbindung mit dem Wasser, wenn es ihm nicht nur das stehende Epitheton gaokithra (den Saamen des Viehs ent-

1) Die Nüchternheit des Mondes im Vergleich zur Sonne war in Ṛgv. I, 164, 20. ausgesprochen.

2) Vgl. Ṛgv. I, 91, 18. 22. 4.

3) Ath. V. VII, 73, 3. Ṛgv. IX, 86, 36 u. a. X, 10, 4. Vâǵ. S. 30, 8. S. Böhtlingk-Roth. s. v. gandharva.

4) Roth bemerkt a. a. O. »der Gandharve mag ein Genius des Monds gewesen sein, eines Gestirnes, für welches uns bisher im Veda eine Schutzgottheit fehlte«. Sonne und Mond erschienen eben beide als Lichttropfen (cf. indu), und der Mond war der alter ego der Sonne (νυκτὸς οἷον ἥλιος).

5) Vgl. Lassen, ind. Altrth. I, 933. M. Müller, Wissensch. d. Sp. II, 336.

6) Vish. P. p. 238 f. S. auch de Gubernatis, die Thiere in d. indog. Myth. S. 13. 214. u. a.

haltend) gibt [1]), sondern ihn auch den wässerigen (afnanhañtem) heisst und dabei an die Erzeugung des Regens und die Förderung der Vegetation denkt [2]). Ebenso hebt die germanische Mythologie den causalen Zusammenhang zwischen dem Mond und der Atmosphäre hervor, ja wir werden hier in merkwürdiger Weise an die chăghôrôth (Schürzen) von Gen. 3, 7 erinnert, wenn Sonne und Mond als spinnende Genien gedacht werden, die nach vielen Märchen nicht blos Spinnräder, sondern auch fertig gesponnene Kleider verschenken [3]). Treffend bemerkt Simrock: „Ehe man aber das Gestirn die Geschicke spinnen liess, haben sie wohl die Witterung gesponnen. In einem Hebel'schen Gedichte strickt die Sonne das Gewölk" [4]). Dieselbe Beziehung zwischen Mond und Wasser geht auch aus dem Mythus von Heimdall's (des Regen- und Gestirngottes) Giallarhorn und Mimirs Trinkhorn oder Walvaters verpfändetem Auge hervor [5]). So verhielt sich demnach die Gestalt des Weibes als einer Genie des Mondes durchaus nicht so spröd gegen den im Interesse der psychologischen Idee herzustellenden mythischen Zusammenhang. Und wenn immerhin die gravirende Voranstellung des Weibes vom ursprünglichen mythologischen Gesichtspunkt aus — Angesichts des verschiedenen Einflusses, den Sonne und Mond auf die atmosphärischen Katastrophen ausübt, — etwas Willkürliches hat, so erhält sie doch noch weiterhin eine triftige Begründung durch den naheliegenden Vergleich zwischen der Wandelbarkeit des Mondes und der constanten Erscheinung der Sonne. War ersterer nun einmal der mythische Typus des Weibes geworden, so konnte leichtlich auch in seinem veränder-

1) Jaç. 1, 35. 3, 49. 17, 23 u. a. Vgl. hiezu Bund. c. XIV.

2) Jt. 7, 4. 5. Edal Daru in seiner Guzeratiübersetzung des Khordâ Avesta deutet afnanhañtem richtig auf die Wolken (wolkenreich). So auch Spiegel, Com. II, 529. Vgl. den Einfluss, der den Gestirnen überhaupt, besonders dem Tistrja zugeschrieben wird Jaç. 8, 39 ff. Wenn durch den Mond die grünen Bäume wachsen, so stimmt das mit der indischen Benennung des Monds als Herrn der Pflanzen und Kräuter. Vgl. Weber, Nakshatra II, 272.

3) Simrock, deutsche Myth. S. 22.

4) A. a. O. S. 581.

5) S. die scharfsinnige Untersuchung Simrock's a. a. O. S. 205 ff. 176.

lichen Wesen ein Gegenbild der schwächeren, nachgiebigeren und versuchlicheren Natur des Weibes erkannt werden.

Wir hätten damit im Wesentlichen ein klares und übereinstimmendes Verständniss der in Gen. 3 geschilderten verhängnissvollen Begebenheit erlangt. Es bleibt aber immer noch die Aufgabe, die in der Geschichte des Sündenfalls so eigenthümlich auftretende Schlange dem bisherigen Gemälde einzuverleiben. Dass nun diess an und für sich keinerlei Schwierigkeit macht, nachdem wir über die Bedeutung dieses halb thierischen, halb dämonischen Wesens schon aus unsrer vergleichenden Untersuchung einen vorläufigen Aufschluss erhalten haben, sieht Jeder ein. Was der alteranische Mythus vom Fall Jima's wenigstens als Hintergrund durchschimmern lässt, das hat der hebräische Mythus, wie er der jahvistischen Erzählung vom Sündenfall zu Grund liegt, klar und ausführlich vollzogen: die Combination zwischen der ersten Sünde des Menschen und jenem schlangenartig vorgestellten bösen Princip, das wir schon in den ältesten Phasen des arischen Mythus die Götter und das Gute, d. h. zunächst die Harmonie und das Gedeihen der Natur befehden sahen. Auch in diesem Punkt lässt sich der bestimmende Einfluss der heranreifenden psychologisch-ethischen Erkenntniss nicht verkennen. Die Schlange erscheint nicht mehr als jenes derb gezeichnete Naturwesen, das wir im Veda und Avesta fanden, sie ist vergeistigt; nicht ihre physische Kraft, sondern der geistige Zug der List, der sie den andern Thieren überlegen macht, wird hervorgehoben [1]), die sinnliche Erscheinung des dem Menschen gegenübertretenden Thiers ist für die Betrachtung des Erzählers deutlich eine blosse Einkleidung des Bösen, das als ein vernünftiges und trotz seiner thierischen Leibeshülle sprachfähiges gefasst wird. Eine solche Vergeistigung des alten Schlangendämons war nothwendig, wenn derselbe zur Erklärung der ethischen Katastrophe des Sündenfalls herbeigezogen werden sollte. Damit war aber sofort

1) Gen. 3, 1 וְהַנָּחָשׁ הָיָה עָרוּם מִכֹּל חַיַּת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר עָשָׂה יה׳ א׳. Vgl. die oben zu der Verstellungskunst und dem lauernden Wesen des Ahi beigebrachten Stellen. Nach Sanchuniathon bei Eus. pr. ev. 1, 10 ist die Schlange das πνευματικώτατον ζῶον πάντων τῶν ἑρπετῶν. Vgl. überhaupt Bochart, hierozoicon I, 27 ff. Tuch, Gen. S. 66.



auch der Anstoss zu einer **durchgreifenden Umbildung des alten Ahimythus** gegeben, und lässt sich dieselbe an drei Hauptmomenten nachweisen.

1) Am **Verhalten der Schlange zu den ersten Menschen.** Der in Gen. 3 transformirte Mythus geht von derselben Grundanschauung aus, wie der Veda und das Alterthum, dass das Gewitter, an dessen Analogie der Sündenfall dargestellt werden soll, einerseits ein Kampf sei zwischen den guten und bösen Naturmächten, andererseits in Folge davon ein Genuss der göttlichen Lebensessenz, des himmlischen Krafttrankes, den das kämpfende gute Wesen erringt. Während aber der Veda den Kampf der Elemente im Gewitter als etwas Natürliches, Ursprüngliches betrachtet, weil die älteste, naivste Naturbetrachtung noch nicht auf die Reflexion über das Woher und Vorher eingeht, schliesst der Mythus in der jahvistischen Erzählung schon diese Reflexion in sich und ruht auf der Idee, dass aller Kampf und Streit in der Welt etwas Secundäres, ein παρειςελθόν sei, eine Störung der ursprünglichen harmonischen Naturordnung. Die Ursache dieser Störung musste der hebräische Mythus in demselben dämonischen Schlangenwesen suchen, das schon in der ältesten Auffassung des Gewitterkampfes das böse Princip dargestellt hatte: und es ist offenbar, als klänge die naive Unmittelbarkeit, mit der jenes verderbliche Wesen im ältesten Mythus auftritt, in der jahvistischen Erzählung noch nach, wenn auch hier die Schlange ohne Weiteres auf dem Plan erscheint, gleichviel ob die Entstehung und das Dasein des incarnirten Princips erklärlich oder unerklärlich sein mag. So viel scheint freilich aus der ganzen Grundanschauung von selbst zu folgen, dass das fragliche Wesen zum Mindesten in dieser Eigenschaft der primitiven Naturordnung nicht angehört haben kann. Vom guten Prinzip konnte natürlich der Kampf oder Widerspruch und das Verderben nicht ausgehen, aber auch nicht vom mythischen Urmenschen, der ja mit der Gottheit wesentlich verwandt, nach der Grundschrift Träger ihres Ebenbildes ist. Sollte daher gleichwohl die thatsächliche Verflechtung des empirischen Menschen in den Kampf mit dem Bösen nicht nur, sondern auch das Dasein der **Sünde** als eines Unterliegens unter dem Bösen im Mythus dargestellt werden, so musste sich jener altüberlieferte schlangengestaltige

Feind von selbst in den *Versucher* und *Verführer* umbilden, und damit tritt ein wesentlich neues Moment in die ursprüngliche Anschauung herein[1]). Im höheren Alterthum ist der Ahi gleichfalls der Überlister, Betrüger; aber sein Betrug und Schlich hat einen Diebstahl oder jählings ausgeführten Raub zum Zweck, führt also dazu, der Gottheit (Indra und seinesgleichen) den Genuss der Götterspeise oder des herrlichen Nektartranks zu entziehen, bis das köstliche Gut zurückerobert wird. In Gen. 3 dagegen tritt an die Stelle der sinnlichen Gier des Dämons die Lust, den göttlichen Wesen geistig Abbruch zu thun, seine List wird zur Verführung und besteht nicht in der Entziehung des Genusses, sondern im Gegentheil in der Anreizung und Verleitung des guten Wesens (des Urmenschen) zum Genuss. Diess lässt uns denn

2) auch im *Verhalten des Menschen* eine Weiterbildung des ursprünglichen Mythus wahrnehmen. Was der erste Mensch thut, erscheint als etwas Verbotenes, der Genuss, den er sich auf Anstiftung des bösen Feindes gestattet, ist ihm göttlicherseits untersagt[2]). Dem war nach der ursprünglichen Anschauung nicht also: jene Frucht des Himmels gehört von Rechts wegen den göttlichen und halbgöttlichen Wesen, zu welch letzteren der Urmensch und das erste Weib zu rechnen sind, als ähnliche Personificationen wie der eranische Jima, der indische Jama.

---

1) Eine ähnliche Umbildung hat der germanische Mythus von Loki erfahren. S. Simrock a. a. O. S. 91 ff. 102. Mit der arisch-hebräischen Personification des Bösen kann Loki nicht unmittelbar zusammengestellt werden, da ihm eine andere Naturanschauung zu Grund liegt. Zu öglis barn Falkensohn (nicht »Sohn der Schlange«), sowie zur Etymologie von Loki vgl. Simrock S. 93. — M. Müller hat Recht, wenn er bemerkt: »Weder im Rigveda noch im Avesta nimmt die Schlange eine so schlaue einschmeichelnde Gestalt an, wie in der Genesis« (Essays I, 139), wenn aber weiter gesagt wird: „die Schlange, die Eva verführte, kann kaum mit der grossartigen Auffassung von der furchtbaren Macht Vṛtra's und Ahriman's in dem Veda und Avesta verglichen werden", so ist diess schief, sofern die Differenz eben nur die Folge einer ganz natürlichen Fortbildung und Umgestaltung des alten Mythus ist, um deren Nachweis es sich gerade handelt.

2) Hosea bezeichnet die Sünde 'Âdhâms als Bundesbruch (כְּאָדָם עָבְרוּ בְרִית 6, 7).

Jama trinkt zusammen mit den Göttern unter demselben schönbelaubten Baum (Rgv. X, 135, 1) und Indra, der Gott des Gewitters, schwelgt nicht nur für sich im Genuss des himmlischen Tranks, sondern verschafft denselben Genuss auch seinen Schutzbefohlenen und Mitkämpfern. Aus dieser natürlichen Stellung sind im vorliegenden hebräischen Mythus die ersten Menschen herausgedrängt: was ihnen als den Göttern verwandten Wesen rechtmässig zusteht, die Götterspeise oder der Göttertrank, ist ihnen nunmehr verboten, und es hat auch diese Modification keinen andern Zweck, als die Sünde erklärlich zu machen, die nun eine Folge der verführerischen Überredung durch den Schlangendämon wird und in Ungehorsam, in einer Auflehnung und Anmassung gegen die Gottheit besteht, wie wir diese Idee auch im Prometheusmythus ausgesprochen fanden. Darum gipfelt in der That die ganze mündliche Auseinandersetzung zwischen dem Dämon und dem Weibe, deren feine psychologische Motivirung in der Erzählung des Jahvisten wir hier nicht näher darzuthun haben, in der Vorspiegelung: „Gott weiss, dass welches Tages ihr davon esset, eure Augen werden aufgethan werden, und ihr sein werdet wie Gott, erkennend Gutes und Böses“ (3, 5), worin wir eine alttestamentliche Parallele zum griechischen Neid der Götter haben[1]). Wie leicht aber der ursprüngliche Stoff des Ahimythus, sofern er eben den Vorgang des Gewitters darstellt, sich in diese neue vergeistigte Form der Anschauung hineinfügte, geht aus dem schon Entwickelten von selbst hervor. Wir sahen, auf welch sinnige Weise der Blitz, der im alten Mythus bald als Waffe des Gottes, bald als solche des Ahi gefasst ist, im ethisirten Mythus des Jahvisten auf die mit der verbotenen That unmittelbar verknüpfte Erleuchtung des Menschen gedeutet wird, und der Donner als die Ankündigung des göttlichen Zorns erscheint. Die Umbildung konnte jedoch hiebei nicht stehen bleiben, sie musste

1) So wollte es Prometheus dem Zeus im Rathe gleichthun. Hes. theog. 534 ἐρίζετο βουλὰς ὑπερμενέϊ Κρονίωνι, womit die allgemeine Wendung, die Euripides diesem Gedanken gibt (Suppl. 201 ff.), zu vergleichen ist:

ἀλλ' ἡ φρόνησις τοῦ θεοῦ μεῖζον σθένειν
ζητεῖ, τὸ γαῦρον δ' ἐν φρεσὶν κεκτημένοι
δοκοῦμεν δαιμόνων εἶναι σοφώτεροι·

S. Preller gr. Myth. I, 72 f.

3) auch auf **die Folge der menschlichen That**, insofern sie eigentliche **Strafe** für die Sünde ist, sich erstrecken, und hier sehen wir denn die Wirkung des Genusses in ihr Gegentheil umschlagen. Gereicht jener Saft des himmlischen Baumes (der Wolkén) ursprünglich dem Geniessenden zur Wonne und zur Kräftigung, wie diess der Veda vor allem an Indra bezeugt, der sich mit dem köstlichen Trunk des Soma zu gleicher Zeit berauscht und stärkt, so bewirkt jetzt der Genuss als ein verbotener trotz jener Erleuchtung, ja gerade im Zusammenhang mit der neugewonnenen Erkenntniss des Guten und Bösen vielmehr Unlust, Entkräftung und Tod, und wir haben uns schon überzeugt, wie auch zur Darstellung dieser Momente der ursprüngliche Mythus die erforderlichen Anhaltspunkte bot, da ja die mit der Sammlung und Entladung des Gewitters Hand in Hand gehende Verdüsterung der Sonne und schliessliche Begrabung des strahlenden Gestirns im nächtlichen Schooss der Wolkenberge in der That zu mythischen Vorstellungen der genannten Art führen konnten. Wir haben nun aber diesen letztern Punkt: die Folge der Sünde noch besonders in's Auge zu fassen.

dd. Die Sündenstrafe.

Dieselbe wird in der jahvistischen Erzählung theils als unmittelbare, innerliche, theils als mittelbare und äussere charakterisirt. Die erstere vergegenwärtigt uns v. 8—13, wo berichtet wird, dass 'Âdhâm und sein Weib sich vor dem nahenden und scheltenden Gott versteckt haben, und dass sie gegenüber der göttlichen Anklage sich zu entschuldigen suchten, indem jedes sich auf seinen Verführer berief. In beiden Zügen soll gezeigt werden, wie der vollbrachten sündigen That das böse Gewissen auf dem Fusse folgte, das eben auf jene zweifache Weise unwillkürlich sich äusserte[1]). Haben wir hier von der näheren Ausführung dieser psychologischen Momente abzusehen, so bleibt nur übrig, darauf hinzuweissen, das auch dieses Sichverstecken an die schon dargelegte mythische Auffassung der Verbergung

1) Die Antwort 'Âdhâm's v. 10 וָאִירָא כִּי־עֵירֹם אָנֹכִי וָאֵחָבֵא enthält natürlich nur den ostensibeln Grund, was aus dem Zusammenhang von v. 7. 8 deutlich hervorgeht.

der Sonne anknüpft. Wenn aber damit die jahvistische Erzählung noch innerhalb desselben engeren Rahmens sich hält, wie im Vorhergehenden, nämlich auf dem Grund des Mythus vom Gewitter, so finden wir im ferneren Verlauf für die Darstellung der äusseren Folgen der Sünde eine freiere Aneinanderreihung einzelner weiterer mythischer Züge von Sonne und Mond, deren Zusammenstellung und Verbindung zu einem Gesammtbild eben durch das spätere Bedürfniss einer psychologischen und ethischen Ausführung der Geschichte des ersten Menschen und näheren Begründung des Übels in der Welt bedingt ist. Der Ausdruck ist aus diesem Grunde durchweg doppelsinnig d. h. ursprünglich mythisch, vom prophetischen Erzähler aber wirklich gemeint. Unsere Aufgabe besteht zunächst nur in der Aufzeigung des Ersteren.

Eine Strafe verhängt Gott vor allem über den Anstifter des Unheils der Menschen, die Schlange. Es soll dieselbe einerseits in der Erniedrigung des Thieres unter seinesgleichen, unter alles Vieh und alle Thiere des Feldes, andererseits in dem fortdauernden Verhältniss tödtlicher Feindschaft zwischen seiner Brut und den Nachkommen des Weibes, den Menschen bestehen (v. 14. 15)[1]. Ist hier auch die Schlange ganz als wirkliches Thier gefasst, während sie in der Geschichte vom Fall selbst als

---

1) Vgl. hiezu Keil, Comm. S. 62: „die Strafe der Schlange entspricht dem Vergehen. Sie hat sich über den Menschen erhoben, dafür soll sie fortan auf ihrem Bauch kriechen u. s. w. Wie die Erhebung des Verführers mit tiefster Erniedrigung bestraft wird, so soll seine Sympathie mit dem Weibe zu ewiger Feindschaft werden.“ Ich halte diese Motivirung nicht für ganz zutreffend. Nicht für ihre Erhebung über den Menschen wird die Schlange in erster Linie bestraft, sondern dafür, dass sie ihren natürlichen Vorzug vor allen Thieren des Feldes (3, 1) d. h. ihre Schlauheit missbraucht hat, also für das Unbefugte, was sie sich als Thier unter ihresgleichen herausgenommen hat: daher die Erniedrigung unter ihresgleichen. Erst der zweite Theil der Strafe bezieht sich auf den Umstand, dass diese Selbstüberhebung der Schlange auf Kosten des Menschen geschah; und nicht wegen einer Sympathie mit dem Weibe, sondern wegen der bewussten und absichtlichen Beschädigung des Weibes, wegen der Verführung der Menschen, trifft sie der Fluch einer unauslöschlichen und tödtlichen Feindschaft von Seiten des Menschen, Zur Auffassung der späteren jüdischen Sage vgl. Rönsch, Buch der Jubiläen S. 281. 313. 315. 340. 399. Weil, bibl. Legenden der Muselmänner S. 22. 28.

ein vernünftiges Wesen auftritt, so knüpft doch auch diese Wendung in der jahvistischen Darstellung an die mythische Anschauung an [1]). Der erstere Zug ergab sich von selbst aus dem Umstand, dass die Schlange im Verhältniss zu den andern Thieren die hervorragendste Repräsentantin der bösen und schädlichen Naturmächte in der mythischen Anschauung geworden ist, u. z. wesentlich ihrer eigenthümlichen Naturerscheinung wegen [2]). Blieb der älteste Mythus bei der Thatsache dieser Beschaffenheit der Schlange einfach stehen, so konnte später das Bedürfniss eintreten, dieselbe als eine erst gewordene aufzufassen und sie aus einer Schuld des unheimlichen Thiers selbst abzuleiten. Auf dieser Weiterentwicklung des Mythus in der Reflexion beruht v. 14. Der andere Zug bezeichnet das bleibende feindselige Verhältniss zwischen den entgegengesetzten Naturmächten, das im Gewitterkampf seinen gewaltigsten Ausdruck findet, mit einer Wendung, die ihren ursprünglich mythischen Sinn nicht minder deutlich durchblicken lässt. „Er wird dir den Kopf zerhauen, und du wirst ihm die Ferse zerhauen", spricht Gott zur Schlange [3]). Wie das Erstere geschieht, so oft und so lange die Sonne [4]) den Dämon in der Luft auf's Haupt schlägt (cf. Ṛgv. I, 52, 10), also jeden Morgen, wenn sie über die nächtlichen Schatten siegt, und wieder mit Beginn der sommerlichen Jahreshälfte, wenn sie im Gewitter obliegt, so erfüllt sich das Andere, so oft sie der Finster-

1) Behält auch eine pneumatische Erklärung des Fluchs über die Schlange ihre aus dem Wesen der alttestamentlichen Prophetie folgende relative Berechtigung, so ist doch im Auge zu behalten, dass auch die Strafen, die den Menschen treffen, ganz in's Gebiet des natürlichen Lebens fallen. Der Jahvist konnte und wollte in die Unterredung Gottes mit den ersten Menschen keine Gedanken eintragen, die über den unentwickelten Gesichtskreis der Letzteren übergegriffen hätten. Er zeigt sich eben hierin als Meister psychologischer Darstellung.

2) Dass diese Auffassung der Schlange nicht in allen Mythologieen, wie in der arischen, vorherrscht, ist bemerkt worden. Die arische Anschauung nimmt mit der Schlange alle übrigen kriechenden Thiere (τἆλλα ἑρπετά) zusammen, auch z. B. die Ameisen. Vgl. Herod. 1, 140 und die oben erklärte Stelle Ṛgv. IV, 19, 9.

3) Zu שׁוּף vgl. Tuch, Comm.

4) הוּא bedeutet nach dem Zusammenhang der Erzählung die Menschen ganz allgemein, das Menschengeschlecht und fällt im mythischen Sinn selbstverständlich mit dem Menschen κ. ἐξ. zusammen.

niss der heraufziehenden Nacht oder dem Frost und Dunkel des Winters zum Opfer fällt. Und es liegt der hier ausgesprochenen Verwundung der Ferse des Menschen demnach dieselbe Naturanschauung zu Grund, wie derjenigen des Achilles nach der spätern griechischen Sage, bei dem die Ferse gerade die verwundbare Stelle des Körpers ist, während gegenüber von der beissenden Schlange, die sonst zertreten wird, dieser Körpertheil überhaupt als besonders ausgesetzt erscheint [1]). Nächst der Schlange wird dem Weib die Strafe angekündigt, als dem zuerst Verführten (v. 16). Dieselbe besteht für jenes in vielen und grossen „Beschwerden und Schmerzen der Schwangerschaft und Geburt" [2]), dazu in einem ihre Unselbständigeit bekundenden brennenden Verlangen nach dem Manne und in dienender Unterwerfung unter den Mann. Entspricht Ersteres dem unerlaubten Sinnengenuss, dem das Weib sich hingegeben, so liegt in Letzterem die Strafe für den verderblichen Einfluss, den es auf den Mann ausgeübt hat. Es ist schon bei der Untersuchung über das Wesen des Weibes gezeigt worden, wie der Mond wegen seiner eigenthümlichen Beziehung zum Geschlechtsleben des Weibes ganz besonders zu seinem mythischen Typus sich geeignet habe. Dass auch diese das weibliche Geschlechtsleben betreffende Strafankündigung in der jahvistischen Erzählung an die mythische Vorstellung des Mondes anknüpft [3]), wird durch den Zusammenhang mit dem zweiten Zuge von der Abhängigkeit vom Manne wahrscheinlich gemacht. Denn diese Letztere stellt sich in der stets wiederkehrenden Bewegung des Mondes zur Sonne hin, sowie in der Übermacht des Sonnenglanzes über den Mondschein dar, in welcher Hinsicht auf das zu Gen. 2, 21. 22 Entwickelte

---

1) Vgl. Hygin f. 107. Preller, gr. Myth. II, 438. M. Müller, Essays II, 96. Im Sanskrit bezeichnet pârshṇi (Ferse) auch speciell die dem Angriff ausgesetzte, bedrohte Ferse, und den ganzen Rücken als die angreifbare Seite. S. Böhtlingk-Roth s. v. Man- vgl. wie der germanische Sonnenheld Siegfried durch das Kreuz auf dem Rücken geschossen wird.

2) Keil, Gen. S. 65.

3) Vgl. Preller, röm. Myth. S. 241 zu Juno (Lucina): „die Geburt des Lichts aus dem Dunkel ward den Alten immer zur Allegorie der Geburt und Entbindung überhaupt", und Lucinae labores = Geburtswehen Virg. Georg. 4, 340. — Abgesehen vom Zusammenhang könnte der mythische Typus des Weibs in dieser Hinsicht auch in der Erde gesucht werden.

verwiesen werden kann. Und so haben wir endlich auch in der Strafe, die dem 'Âdhâm selber zugemessen wird, ganz deutlich das mythische Gestirn des Tages sammt seiner eigenthümlichen Wirkung und Erscheinung vor uns. Dafür, dass der Mensch der verlockenden Stimme des Weibes folgend die verbotene Frucht genossen, soll er fortan seine Nahrung überhaupt nur mit saurer Mühe dem Schooss des fluchbelegten Erdreichs abgewinnen (v. 17—19). War ihm ursprünglich schon die Aufgabe geworden, das Land zu bebauen und zu bewahren (2, 15), so verwandelte sich doch dieses Geschäft in Folge seines Falls aus einem mühelosen, angenehmen, in ein mühseliges, den Körper hart anstrengendes und der Seele viel Unlust, Sorge und Betrübniss bebereitendes. Der erste Mensch erscheint hienach als erster Ackersmann und erinnert damit an die ähnliche Auffassung der Sonne, die uns auf verwandtem mythischem Boden begegnet. Der vedische Pûshan schwingt als Pflüger die Peitsche aus Rindsleder, mit der er die Stiere antreibt [1]). Wie er, so ist auch der in der spätern epischen Sage auftretende Bruder Kṛshṇa's Balarâma, der durch eine Reihe von Namen (Halin, Halabhṛt, Halâjudha, Sîrin, Sîrapâṇi, Saṁkarshaṇa u. a.) als der Pflüger gekennzeichnet wird, eine Personification der Sonne [2]). Und dieselbe Beziehung liegt in der Verbindung Râma's mit der Sîtâ (Ackerfurche) nach der epischen Erzählung ausgesprochen [3]). Im Avesta haben wir den Urmenschen Jima selbst als Förderer des Ackerbaus erkannt (Vend. 2, 15 ff.). Es reiht sich somit der fragliche Zug der hebräischen Geschichte 'Âdhâm's in vollkommen verständlicher Weise der sonstigen arischen Anschauung an [4]). Aber auch in dem weitern Umstand, dass der Ackerbau als ein mühsames

---

1) Ṛgv. VI, 53, 9. 68, 2.

2) Dass Kṛshṇa selber „Pflüger“ bedeutet, wie z. B. P. Cassel ohne Weiteres annimmt, ist unerwiesen und unwahrscheinlich (Drachenkämpfe S. 34).

3) S. hiezu das Nähere bei Weber, über das Râmâjaṇa S. 7. 8. 59. Die Sîtâ erscheint in den Gṛhjatexten als Gemahlin Indra's oder Parǵanja's. Nach dem Uttararâmakarita ist sie eine Tochter des Ǵanaka Sîradhvaǵa (der den Pflug im Banner führt).

4) Es sei weiterhin daran erinnert, wie 'Âdhâm in der „Agricultur der Nabatäer“ als erster Schriftsteller über Ackerbau erwähnt wird. Näheres s. bei Chwolsohn, die Ssabier und der Ssabismus I, 706. 708. II. 453 f. 724.

Werk bezeichnet ist, dabei es sich um Überwindung der natürlichen Unfruchtbarkeit des Erdbodens und manchfacher sonstiger Hindernisse handelt, herrscht Übereinstimmung [1]). Balarâma, der mythische Ackersmann der epischen Sage, zwingt mit seiner Pflugschar die Jamunâ, dass sie ihm zum Vṛndâvana-Wald folge [2]). Manu's Gesetzbuch aber lässt dem Brahmanen für gewöhnlich das Ackerwerk nicht so sehr des Bodens und der armen Thiere wegen, die der Pflug zerschneidet, nicht zu, worin eine mörderische Gewalt liegen soll [3]), als vielmehr um der erniedrigenden harten Arbeit willen und wegen der Abhängigkeit, deren der Mensch dabei sich bewusst wird [4]). Auch sonst sehen wir bei indogermanischen Völkern die Seite der Mühe und Anstrengung am Ackerwerk besonders hervorgehoben [5]). Im mythischen Sinn ist unter dem Pflügen 'Âdhâm's das gewaltsame Durchfurchen der Wolken gemeint, das mittelst des Blitzes geschieht, der nach unsrer frühern Darlegung als Ackerwerkzeug des Sonnengottes betrachtet wird [6]). Und der Schweiss seines Angesichtes, der ihm ob solch mühevoller Arbeit entströmt, ist nur eine der vielen malerischen Darstellungen des vom Himmel triefenden Regens,

---

1) Das Moment des Beschwerlichen liegt schon im Ausdruck עבד (4, 12), der in Gen. 2, 15 dem sonstigen Sprachgebrauch entgegen eine mühelose Arbeit bezeichnet. Vgl. Hupfeld, die Quellen der Genesis S. 128.

2) Er heisst daher Kâlindîbhedana. Vgl. Hariv. 103, 5768 ff. Lassen, ind. Alterth. I, 767.

3) 10, 84 kṛshim̃ sâdhviti manjante sâ vṛttiḥ sadvigarhitâ
bhûmim̃ bhûmiçajâñçkaiva hanti kâshṭham ajomukham.

4) 10, 83. Wenn ein Brahmane oder Kshatrija wohl oder übel die Lebensweise des Vaiçja aufnehmen muss: him̃sâprâjâm̃ parâdhînâm̃ kṛshim̃ jatnena vargajet so soll er geflissentlich das Ackern vermeiden, weil er dabei tödten und sich in Abhängigkeit (von fremder, thierischer Hilfe) begeben muss.

5) Bei Homer ist ἔργον und Landbau geradezu identisch in Od. 14, 222. ἔργον δέ μοι οὐ φίλον ἔσκεν. Vgl. damit 10, 98 ἔνθα μὲν οὔτε βοῶν οὔτ' ἀνδρῶν φαίνετο ἔργα und den pluralischen Gebrauch von ἔργον im Sinn von bebauten Feldern. Ebenso bezeichnen die romanischen Sprachen das Handwerk des Ackermanns als „Arbeit“ schlechthin (labourer, lavorare u. s. f.).

6) Vgl. Virgil's solisque labores Aen. 1, 742. Die Vorstellung der schweren Arbeit der Sonne ist allgemeiner gewendet auch in den ἆθλοι des Herakles enthalten. Vgl. hiezu Preller, gr. Myth. II, 185 f.

die die unerschöpfliche Phantasie des mythenbildenden Geistes geschaffen hat [1]).

Wir haben damit diejenigen Züge erklärt, die als Einzelstrafe der beim Sündenfall Betheiligten erscheinen. Ehe wir die den Mann und das Weib gleichmässig treffenden Strafen betrachten, ist es zweckmässig, den vom Jahvisten eingeschobenen Bericht von der Kleidung, die die Menschen von Gott erhielten, kurz ins Auge zu fassen. Nach 3, 21 machte Gott der Herr den Menschen [2]) Röcke aus Fellen und kleidete sie darein [3]). Wie diess im Sinn des Erzählers zu verstehen sei, können wir dahingestellt sein lassen; dass mit der Auskunft: „dass des Menschen erste Bekleidung Gottes Werk war, von dem Ermächtigung und Anweisung dazu ausging“ [4]), die Schwierigkeit nicht beseitigt ist, leuchtet ein. Um so weniger widerstreitet die Stelle einer dem übrigen Context entsprechenden mythischen Erklärung. Es braucht kaum gesagt zu werden, dass diese Gott dem Herrn selber zugeschriebene Bekleidung der Menschen in einem Gegensatz steht zu der früher berichteten Anfertigung der Blätterschürzen durch die Menschen selbst. Wäre diess nicht der Fall, so könnte uns auch diese Bekleidung mit Fellen nach der sonstigen Analogie der mythischen Sprachweise auf die Vorstellung einer Verhüllung durch Wolken führen. Der Veda nennt wiederholt die regenschwangre, dunkle Wolke und Wolkendecke das Fell schlechthin [5]). Die Römer bezeichnen die dünnen, flockigen Wölkchen als vellera [6]), und dem goldenen Vliess der Argonautensage liegt ebenfalls die Vorstellung der befruchtenden Wolke zu Grund [7]). Nicht minder geläufig ist es, die Wolken

1) Vgl. sudor coeli Plin. H. N. 11, 12. hinc sudor quivis deorsum in terra imber Varro de l. l. 4, 5.

2) Nach Schrader ist 2, 20. 3, 17. 21 jedesmal לְאָדָם zu lesen, also nicht das nom. propr. gesetzt. Studien z. Krit. und Erkl. der bibl. Urgeschichte S. 124.

3) Zu כָּתְנוֹת s. Tuch, Comm. S. 74.

4) So Delitzsch und Keil.

5) Ṛgv. IX, 41, 1 ghnantaḥ kṛshṇâm apa tvakam 73, 5 tvakam asiknîm 74, 5. I, 129, 3.

6) Virg. Georg. 2, 121: tenuia lanae vellera per caelum ferri. Lucan 4, 124 u. a.

7) Vgl. Preller, gr. Myth. II, 312.

als zottige Thiere oder Ungeheuer zu betrachten[1]). Allein der Zusammenhang lässt wie gesagt in dieser durch Gott geschaffenen Bekleidung etwas anderes erwarten: der Jahvist verbindet mit diesem Zug offenbar die Vorstellung des Anfangs menschlicher Cultur und Gesittung, der Mensch gewinnt hiemit erst eine anständige Erscheinung. Dem kann im ursprünglichen Mythus nur eine Anschauung entsprechen, die die Erscheinung der Sonne und des Mondes im Gegensatz zu ihrer Trübung oder Verfinsterung als eine regelrechte, ansehnliche fasst. Und sobald wir das tertium comparationis des Fells im Auge behalten, das Rauche, Zottige, wird die zu Grund liegende Naturanschauung von selbst hervortreten. Die Strahlen der Sonne und anderer leuchtender Körper sind oft und viel als Haare betrachtet worden: ihre Haare werden geschnitten, wenn die Strahlen nicht mehr durchbrechen können oder ihre Kraft erlahmt, umgekehrt: der Haarwuchs wuchert üppig, wenn die ganze Strahlenfülle horvorbricht. Wie daher der ungehemmte Glanz der Himmelskörper als ihr Haar bezeichnet werden konnte, so auch als ihr Fell. Und so schreibt der Veda in einem interessanten Hymnus der jungfräulichen Apâlâ, die hautkrank gewesen, eine von Indra ihr verliehene „Sonnenhaut" zu, d. h. eine wie die Sonne strahlende Haut. Sie war vorher ihrer Haare beraubt, nun hatte sie einen glänzenden Ersatz[2]). So sind auch die Felle, in welche 'Âdhâm und sein Weib gekleidet worden, nachdem sie die Blätterschürzen getragen hatten, im Mythus nichts andres als das Wiedererglänzen, das auf die Verdunkelung folgt. Und was der Mythus als das eigene Fell jener Wesen betrachtet, das hat sich dem prophetischen Erzähler naturgemäss als Thierfell dargestellt, das er nun an die Stelle der ersten, unzulänglichen Bedeckung treten lässt[3]).

Schliesslich wären nun aber auch die den Mann und das

---

1) Vgl. besonders M. Müller, Essays II, 153 ff. (über Bellerophon).

2) Ṛgv. VIII, 91, 7. apâlâm indra trishpûtvjakṛṇoḥ sûrjatvakam. Vgl. M. Müller, Rigveda—Sanhita IV, 46. 47 aus Bṛhaddevatâ und Shadguruçishja.

3) Keil findet hierin den Grund zu den Thieropfern gelegt. Es scheint ein derartiger Hinweis (man könnte auch an die Anleitung zum Fleischgenuss, der vor dem Fall nicht stattfand, denken) dem Zusammenhang nach nicht beabsichtigt zu sein.

Weib gemeinsam treffenden Sündenstrafen zu erwägen: das Todesverhängniss und die Austreibung aus dem Paradiese. Wir müssen in dieser Beziehung eine Bemerkung vorausschicken. Es wird jedem aufmerksamen Leser auffallen, dass sowohl bei der Ankündigung des Todes, als bei der Vertreibung des Menschen nicht ausdrücklich Mann und Weib als die Betroffenen genannt werden. Das Wort: Staub bist du, und zum Staub sollst du zurückkehren! schliesst sich ja ganz an die specielle Strafbestimmung für den Mann an, der im Vorhergehenden durchweg (s. oben) wie hier „der Mensch" genannt wird. Dem Menschen, der im Schweiss seines Angesichtes sein Brod essen soll, das er mit seiner Hände Arbeit dem Boden abzugewinnen hat, demselben wird zunächst das Sterbenmüssen verkündigt, und derselbe wird aus dem Paradies verstossen. Es ist nun natürlich keine Frage, dass im Sinn des Jahvisten das doppelte Übel: Tod und Verlust des Paradieses das Weib ebenso trifft, wie den Mann, wenn jenes auch nicht ausdrücklich genannt wird. Allein auf der andern Seite drängt sich die Vermuthung auf, die Nichtnennung des Weibes in diesen beiden Zügen könnte auf einer Nachwirkung des Mythus beruhen, und wir hätten auf diese Frage demnach im Folgenden noch besonders Bedacht zu nehmen. Was nun für's Erste das Todesverhängniss des Menschen anbelangt (v. 19), so ist schon weiter oben bemerkt worden, dass es im Zusammenhang mit dem Mythus vom Sündenfall an das Ersterben der Sonne hinter den Wolkenbergen anknüpft. Es hindert uns aber nichts und wird durch v. 30 ohnedem nahegelegt, diesen speciellen Zug näher mit der Erschaffungsgeschichte 2, 7 zu verbinden: dann haben wir hier den Sonnenuntergang ebenso als ein Hinsterben des Urmenschen gedacht, wie wir es schon beim vedischen Jama fanden. Lässt sich nun auch der Untergang des Mondes an sich unter demselben mythischen Gesichtspunkt betrachten, so scheint doch das Weib in diesem Zusammenhang nicht ausdrücklich genannt zu sein, weil die Worte mimmännâh luqqâchtâ (sc. von der Erde) Angesichts des Mythus in 2, 21. 22 nicht in gleicher Weise wie auf den Menschen, so auch auf das Weib eine Anwendung litten. Wir können von hier sogleich zum letzten Punkt weitergehen: V. 22—24. Der Mensch, der bestimmt ist, nunmehr die Erde zu cultiviren und hier einen

beständigen Kampf um die Existenz zu führen, wird folgerichtig aus dem Paradies als dem Ort der Harmonie, des Glücks und Friedens, des mühelosen und gefahrlosen Lebens vertrieben. Um so weniger leidet diess nach der Erzählung des Jahvisten Aufschub, als ja der Mensch im Paradies durch nachträglichen Genuss der Frucht des Lebensbaumes sein Todesverhängniss wieder aufheben konnte. Das Paradies bleibt offenbar nach wie vor was es ist und wo es ist, nur der Mensch muss hinaus. „Und Gott der Herr sprach: Siehe, der Mensch ist geworden wie einer von uns [1]), dass er Gutes und Böses erkennt; nun aber, dass er nicht seine Hand ausstrecke und auch nehme vom Baum des Lebens und esse und lebe in Ewigkeit! — Da stiess ihn Gott der Herr aus dem Garten 'Êdhän hinaus" [2]). Wollen wir auch hier dem ursprüng-

1) כְּאַחַד מִמֶּנּוּ kann weder als plur. maj., noch mit Tuch als ein „Ausdruck der Umgangssprache" gefasst werden. Ersteres ist logisch unmöglich — es müsste etwa heissen: einer wie wir —, Letzteres wäre eine anstössige Trivialität. Vielmehr verdient die Bemerkung Tuch's alle Beachtung, dass 2 Sam. 14, 17. 20 auffallend an unsre Stelle anklinge. Das Erfassen des Guten und Bösen wird hier deutlich als ein Charakteristicum der Engelwesen betrachtet (auch der Wendung in 2 Sam. 14, 17, wozu s. Thenius, BB. Samuelis liegt dieser Gedanke zu Grund) und aus unsrer Stelle (vgl. 3, 5) wird es klar, dass gerade in dieser Befähigung etwas Göttliches liegt. Der Mensch hat sich durch den Sündenfall eine geistige Fähigkeit angeeignet, die Gott dem Herrn wesentlich und rechtmässig, sowie vollkommen und rein zukommt, und die abgeleiteter Weise auch den Engeln als Offenbarern des göttlichen Wesens und Vollstreckern des göttlichen Willens verliehen ist. Es liegt auch hierin eine Bestätigung unsrer Erklärung von der Öffnung der Augen 'Âdhâm's und seines Weibes, die wir mythisch auf den Blitz deuten mussten. Denn wie nahe sich die Vorstellung der Engel mit der des Blitzes berührt, geht aus einer ganzen Reihe von Stellen A. und N. T's. hervor. Vgl. besonders Ps. 104, 4. עֹשֶׂה מַלְאָכָיו רוּחוֹת מְשָׁרְתָיו אֵשׁ לֹהֵט (hiezu Hupfeld, Psalmen IV, 105), 78, 48 f. 105, 32. Mtth. 28, 3. Act. 7, 30. 2 Thess. 1, 7. 8. Hebr. 1, 7. Vgl. auch Sure 7, 19: ما نهاكما ربّكما عن هذه الشّجرة الّا ان تكونا ملكين او تكونا من الخلدين.

2) וַיְשַׁלְּחֵהוּ ist ein unbestimmter Ausdruck, dem gegenüber die spätere Tradition ein Herabfallenlassen, Herabstürzen angibt. Vgl. auch Sur. 7, 23: قال اهبطوا ولكم فى الارض مستقرّ. Auf diese Vorstellung

lichen Mythus auf die Spur kommen, so nehmen wir am besten den folgenden Zug der Erzählung hinzu, wornach Gott im Osten der Gartens 'Êdhän die Kĕrûbhîm und „die Lohe des gewundenen Schwerts“ ihren Sitz nehmen liess, damit sie den hinausgestossenen Menschen den Zutritt zum Baum des Lebens wehren (v. 24). Wir stehen damit vor der vielbesprochenen Frage nach der Bedeutung der Kĕrûbhîm, und wenn wir es unternehmen, die in unsrer Stelle genannten Kĕrûbhîm im Wesentlichen aus dem Zusammenhang selbst zu erklären, so geschieht diess im Hinblick auf die Thatsache, dass die sonst vorkommenden Wesen jenes Namens eine Function haben, die mit der hier beschriebenen nicht identisch zu sein scheint. Der Kĕrûbh steht nach den zahlreichen andern alttestamentlichen Stellen, in denen er auftritt, in ganz specieller Beziehung zur Erscheinung Gottes, sei es nun zur bleibenden Einwohnung Gottes unter seinem Volk im Allerheiligsten der Stiftshütte oder des Tempels, sei es (und diess noch ursprünglicher) zu den einzelnen vorübergehenden Manifestationen desselben. In letzterer Beziehung sind die Kĕrûbhîm Wesen, „mittelst deren sich Gott vom Himmel her zur Erde herab, von der Erde himmelwärts und auf oder über der Erde hin und herbewegt“, worauf sich das ständige Attribut der Flügel bezieht, in ersterer Beziehung „umgränzen und umhüllen sie den Raum, innerhalb dessen Gottes Herrlichkeit sichtbar gegenwärtig ist und stellen Gott als unschaubar und unnahbar dar“, was mit ihrer Stellung auf der Kapporeth und ihrer Flügelhaltung angezeigt ist[1]). Dieses unmittelbare Verhältniss zu Gott und dessen Erscheinung tritt offenbar aus Gen. 3, 24 nicht hervor, wir haben hier vielmehr in den Kĕrûbhîm zunächst nur Hüter des Para-

---

scheint auch die bekannte „Schatzhöhle“ unterhalb des Gartens im Westen (مغارة الكنوز) zu führen. Vgl. dazu das christliche Adamsbuch übers. v. Dillmann in Jahrbb. d. bibl. Wissensch. V, 13 ff. Ich verstehe darunter die unterirdische Tiefe, in welche die Sonne versinkt.

1) S. Riehm, die Cherubim in d. Stiftshütte u. im Tempel Stud. u. Krit. 1871. S. 438. 430 f. Wie die Verhüllung zugleich dem positiven Zweck dient, die Nähe und den Anblick der Herrlichkeit Gottes für die zum Nahen und Schauen Berufenen erträglich zu machen, s. ebendas. S. 433. Ausserdem zu vgl. von Demselben commentatio de natura et notione symbolica Cheruborum 1864.

dieses u. z. des Letzteren nicht sowohl als einer Wohnstätte Gottes, der sich hier nur wiederholt und vorübergehend den Menschen geoffenbart hat, sondern vielmehr als eines für den Menschen bereiteten und von diesem verscherzten seligen Aufenthaltsorts. Mit Recht hat darum auch Riehm in seiner eingehenden und umsichtigen Abhandlung über „die Cherubim in der Stiftshütte und im Tempel“ dagegen protestirt, dass die Vorstellung in Gen. 3, 24 ohne Weiteres der Untersuchung und Erklärung der Kerûbhîm überhaupt zu Grund gelegt werde [1]). Ob freilich aus dem geschichtlichen Verhältniss der sog. Grundschrift und des Jahvisten an sich schon der Schluss gezogen werden darf, dass die Stelle Gen. 3, 24 sich nicht geeignet erweise „zur Ermittelung der ursprünglichen, althebräischen Cherubsvorstellung“, wie diess Riehm thut (S. 407 f.), müssen wir entschieden in Zweifel ziehen. Wäre „die älteste israelitische Überlieferung“ ausschliesslich in der sog. Grundschrift enthalten, oder doch wenigstens so zu denken, dass sie mit all ihren Momenten in den Rahmen der Grundanschauungen jener Urkunde hineinfallen würde, so liesse sich gegen den Beweis Riehm's nichts erinnern. Allein diese Voraussetzung ist eben in keiner Weise erwiesen, und wenn wir es auch als überwiegende Wahrscheinlichkeit zugeben wollten, dass der Grundschrift ein höheres Alter d. h. eine frühere Abfassung zukommt, als der jahvistischen Urkunde [2]), so folgte daraus doch noch keineswegs mit Nothwendigkeit, dass der vom Jahvisten in seiner Weise bearbeitete Stoff der Überlieferung ebenfalls jüngeren Ursprungs sein müsse, als die Tradition der Grundschrift, um so weniger diess, je eigenthümlicher und selbständiger das jahvistische Gut gegenüber von der Grundschrift sich ausweist. Im Gegentheil dürfte schon aus unsrer bisherigen Darlegung sich ergeben, dass die mythischen Stoffe, die wir bei B allerdings z. Th. ziemlich stark umgebildet vorfinden, so bestimmt mit den Anschauungen des hohen arischen Alterthums zusammenhängen und vielfach ein so alterthümliches Gepräge noch an sich tragen,

1) A. a. O. S. 404—408.

2) Vgl. die Untersuchung Riehm's: die sogenannte Grundschrift des Pentateuchs Stud. u. Krit. 1872. S. 283 ff. gegen Graf die sog. Grundschrift d. Pent. in Merx, Archiv für wissensch. Erforsch. d. A. T's. IV, 466 ff. und de Lagarde, in den Göttinger gel. Anzeigen 1870. S. 1557 ff.

dass kein Grund vorhanden ist, den Jahvisten im Verhältniss zum Verfasser der Grundschrift schlechthin als Repräsentanten einer spätern Phase der hebräischen Überlieferung zu betrachten[1]). Es wird uns auch schwer gelingen, aus einer Differenz von etwa 100—200 Jahren, wie sie zwischen der Redaction der beiden Quellen angenommen zu werden pflegt[2]), einen Beweis oder auch nur eine annähernde Erklärung für die postulirte Thatsache abzuleiten, dass der jüngere Schriftsteller einen jüngern Sagenstoff verarbeitet habe. Sollte in der That in jenem kurzen Zeitraum eine so starke Fortbildung der hebräischen Überlieferung stattgefunden haben, wenn doch die alttestamentliche Geschichte weder von einer solchen innern religiösen Entwicklung, noch von solchen Berührungen mit andern Völkern etwas weiss, aus denen in entsprechendem Mass eine Aufnahme neuer Ideen und ein Impuls zur Umgestaltung der alten zu begreifen wäre?[3]) Es wird also in unsrem vorliegenden Fall die grössere Alterthümlichkeit der Relation vom Urzustand des Menschen, die wir bei A finden, gegenüber von dem jahvistischen Berichte nicht aus dem chronologischen Verhältniss der beiden Schriftsteller, sondern wesentlich aus der Beschaffenheit jener Tradition selbst, aus den noch unbestimmten unentwickelteren Anschauungen derselben sich ergeben müssen[4]). Und selbst wenn hierüber im Allgemeinen kein ernstlicher Zweifel mehr bestehen könnte, so bliebe es doch auch so noch fraglich, ob die jahvistische Vorstellung vom Kĕrûbh in Gen. 3, 24 erst aus den „Cherubsdarstellungen, die im israelitischen Nationalheiligthum vor-

1) So sagt auch Schultz von „dem Mythus bei B“ (von den Keruben) dass er „gewiss älter ist als dessen Schrift“. Alttestamentl. Theologie I, 338. Vgl. auch Nöldeke, Untersuchungen zur Krit. d. A. Ts. S. 141.

2) Vgl. Schultz, altt. Theol. I, 93 f. Diestel, die hebräische Geschichtschreibung in Jahrbb. f. deutsche Theologie 1873. S. 371. 377.

3) Vgl. Hitzig, Gesch. d. Volkes Israel S. 144 (über die Ausdehnung der Siege und der Herrschaft David's bis an den Euphrat). Wenn derselbe S. 158 bei Gelegenheit der Ophirfahrten zur Zeit Salomo's den einen und andern indischen Mythus zu Schiff nach Palästina gelangen lässt, so mag diess an und für sich nicht unmöglich erscheinen. Niemand wird es aber einfallen, aus jener Zeit und Gelegenheit den Gesammtunterschied zwischen der Tradition des Jahvisten und der der Grundschrift erklären zu wollen.

4) S. Riehm, die Cherubim in d. Stiftsh. u. im Tempel S. 407.



handen waren", und von denen uns die Grundschrift Kunde gibt, irgendwie später erwachsen ist, oder ob dieselbe nicht abgesehen von ihrer Verwebung in die Paradiessage einen ebenso alterthümlichen und originalen Charakter hat. Es mag diess vorderhand auf sich beruhen, wir werden nach dem Gezeigten jedenfalls Gen. 3, 24 aus seinem unmittelbaren Zusammenhang heraus zu erklären haben. Hier spricht nun der sich darbietende Thatbestand entschieden für die Annahme, dass der v. 24 zum ersten Mal vorkommende Name Kĕrûbhîm ein transformirter ist [1]). Derselbe steht nicht nur im Semitischen sichtlich isolirt da [2]), während auf indogermanischem Gebiet längst das griechische γρύψ, unser „Greif" als Parallele erkannt worden ist, ohne dass irgend eine Abhängigkeit dieser letzteren Vorstellung von jener hebräischen nachgewiesen wäre [3]), sondern er ermangelt auch jeder sichern semitischen und vor allem hebräischen Etymologie [4]). Der schon längst zur Vergleichung gezogene Name

---

1) Gegen Frd. Delitzsch, Studien über indogerm.-semit. Wurzelverwandtschaft. S. 106 f. Vgl. auch die sehr treffenden Bemerkungen Dillmann's im Art. Cherubim in Schenkel's Bibellexikon I, 510.

2) Vgl. z. B. ar. كَرُّوبِيُّون, das deutlich erst aus כְּרוּבִים entstanden ist.

3) Vgl. Herod. 4, 13. 27. 3, 116 die goldhütenden Greifen (χρυσοφύλακας γρῦπας), die jenseits der einäugigen Arimaspen wohnen, und deren Mythus von den Colonieen am Pontus aus zu den Griechen gekommen zu sein scheint. S. Welcker, alte Denkmäler II, 71 ff. Preller, gr. Myth. I, 190. Riehm a. a. O. S, 452.

4) Vgl. Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus 2. Aufl. 1874. I, 363. 406 ff. Dillmann, Art. Cherubim in Schenkel's Bibellexikon I, 510. Knobel, Genesis S. 46 f. Tuch, Genesis 2. Aufl. S. 75. 76. √ כרב kommt sonst im A. T. weder im Zeitwort, noch in einer Nominalbildung vor. Das aram. כרב, ܟܪܰܒ, ar. كَرَبَ = furchen, pflügen, oder das ar. كَرَبَ afflixit, anxit hilft zu keiner Etymologie. Am sinnigsten wäre die Bedeutung „greifen, krallen, packen" (vgl. Fürst, Concordanz s. v. כרב, Thenius zu 1 Reg. 6, 23. und Delitzsch, Gen. zu 3, 24), die möglicherweise aus der Urwurzel k(a)r = eingraben (cf. כרה, כָּרָא, كَرَا fodit terram) sich entwickeln konnte, aber für krb nicht nachgewiesen ist. Den dabei sich ergebenden Bedenken müssen wir überdem das sachliche zur Seite stellen, dass כְּרוּב eine Passivbildung ist (vgl. Ewald, Lehrb. §. 513, a),

Garuḍa muss daher, nicht nur weil er sanskritisch-arischen Ursprungs ist und ein mythisches Wesen bezeichnet, das eine gewisse Ähnlichkeit mit der Kĕrûbhvorstellung verräth, unser Augenmerk auf sich ziehen, sondern auch desshalb, weil sich die hebräische Namensform ohne erhebliche Schwierigkeit als eine Transformation jener sanskritischen begreifen lässt. Der Ursprung des lingualen ḍ in garuḍa ist nicht ganz sicher erkennbar [1]), jedenfalls musste bei einer Transformation dieser fremdartige Laut nicht nothwendig in das gewöhnliche dentale d umgesetzt werden, es konnte hier vielmehr eine der neuzugewinnenden Form Rechnung tragende Substitution stattfinden. Es erscheint von hier aus der Ersatz durch hebr. b (bh) keineswegs unmöglich [2]). Jedoch sind wir nicht genöthigt, die hebräische Form aus dem indischen garuḍa unmittelbar abzuleiten, um so weniger, da das Letztere in der ältesten, vedischen Periode noch gar nicht auftritt [3]); vielmehr scheint Kĕrûbh auf ein ursprüngliches garubha zurückzuführen, das aus derselben Wurzel gar gebildet ist, wie garuḍa und das vedische garutmant, und allemnach eine ähnliche Vorstellung enthält [4]). Dass nämlich der suparṇa garutmant des Veda sich mit dem spätern Garuḍa nahe berührt, ist unverkennbar. Das Erstere ist deutlich eine Bezeichnung der Sonne [5]), die ja auch ausserdem mehrfach als ein Vogel gedacht ist (Târkshja u. a.) und hat seinen Namen nicht von seinen Flügeln oder seinem Gefieder, sondern davon, dass er als

---

die zwar allenfalls die Bedeutung „Griff" oder „Ergriffenes", nicht aber „das Greifende" zuliesse.

1) Benfey vermuthet, dass es aus tr entstanden sei. Sanskr. Engl. Dict. s. v. garuḍa. Das Petersburger W. hält eine Corruption von garutmant für möglich.

2) Der Übergang von indogerm. dh in f ist keine Analogie, weil hier eine aspirata in eine andere übergeht.

3) Die älteste Erwähnung findet sich nach dem Petersb. W. in Taitt. Âranj. X, 1, 6, also in einer Schrift, die „an die äussersten Enden der vedischen Periode" gehört (Weber, ind. Litrg. S. 90).

4) Die Endung — ubha verhält sich zu — abha (cf. gardabha, râsabha u. dgl., wie — upa zu — apa, — uka zu — aka u. s. w. Vgl. hinsichtlich der Endung gr. κορυφ, κορυθ von $\sqrt{}$ κερ.

5) Ṛgv. I, 164, 46. X, 149, 3. suparṇo aṅga savitur garutmân pûrvo ǵâtaḥ.

ein verschlingender, d. h. die Dünste verzehrender gedacht ist[1]). Die gleiche Bedeutung inhärirt auch der Namensform Garuḍa, was der Mythus dadurch nachdrücklich bestätigt, dass dem Vogel Garuḍa das Verzehren der Schlangen d. h. ebenfalls der Wolken und Dünste als Hauptthätigkeit zugeschrieben wird. Wenn aber auch Garuḍa unzweifelhaft eine mit der Sonne zusammenhängende Vorstellung ist[2]), so scheint doch nicht der Sonnenball selbst darunter verstanden zu werden, sondern vielmehr die Ausstrahlung desselben, die als solche leicht zur Vorstellung eines gefiederten, geflügelten Wesens führen konnte. Es wird diese Auffassung nicht blos dadurch nahe gelegt, dass Aruṇa (eine Personification des Morgenroths) als der jüngere Bruder Garuḍa's bezeichnet wird, sondern auch durch den Mythus, dass die Götter bei der Geburt Garuḍa's zuerst erschrecken, weil sie ihn nicht sogleich erkennen. Wir haben hier wohl eine Darstellung des heraufziehenden Sonnenglanzes, dessen Wesen und Ursache erst durch den Aufgang des Sonnenkörpers selbst kund wird[3]). Und wir haben Grund anzunehmen, dass den Kĕrûbhîm in unsrer Stelle dieselbe Bedeutung zukommt, dass es die — wegen ihrer täglich wiederholten Erscheinung in einer Mehrheit gedachten[4]), der Sonne vorausgehenden Strahlen des anbrechenden Morgens sind. Sobald wir diese Vorstellung in den Zusammenhang des vorliegenden Mythus einfügen, erhalten wir einen überraschend einfachen und schönen Sinn für's Ganze. Die Kĕrûbhîm, die Gott der Herr vor dem Paradiese lagert, dass sie dem Menschen ('Âdhâm) den Zugang zum Lebensbaum wehren, sind

1) Mit Recht wird für garutmant die Bedeutung „geflügelt" (von angeblichem garut) unter Hinweisung auf Nir. 7, 18 von Böhtlingk-Roth abgewiesen.

2) Wie er denn zum Vehikel Vishṇus geworden ist. Vgl. Böhtlingk-Roth: „Diesem Mythus liegt offenbar eine Lichterscheinung zu Grund Garuḍa ist vielleicht das alles verschlingende Feuer der Sonne".

3) Lassen nimmt an, dass Garuḍa „ursprünglich das glänzende, regenbringende, der Sonne vorauseilende Gewölke bedeutete". Ind. Altrthsk. I, 929. Vgl. in dieser Beziehung das weiter zu Entwickelnde.

4) So redet der Veda häufig in der Mehrzahl von den Ushasas (Morgenröthen) als den täglich wiederkehrenden, während sonst bei Erscheinungen, die mit dem Wechsel von Dunkel und Licht zusammenhängen, die Doppelzahl gebräuchlich ist.

die zwischen die Erscheinung des Sonnenballs und das glänzende nächtliche Firmament (die Milchstrasse mit ihren Ästen) tretenden, der Sonne selbst vorauseilenden Strahlen. Sobald die Letztern am dämmernden Horizont heraufziehn, wird der Wunderbaum der himmlischen Lichter, in dem wir den Lebensbaum der Paradiesgeschichte nachgewiesen haben, entrückt oder verhüllt: die Sonne entsteigt der Tiefe, aber sie sieht ihn nicht und vermag ihn nimmermehr zu erreichen [1]). Es leuchtet sogleich ein, dass dieser mythische Zug auf 'Âdhâm, die Personification der Sonne, nicht aber in demselben Mass oder in derselben Weise auf das Weib, d. h. die Genie des Mondes passte. Wir haben desshalb wohl eine Nachwirkung des Mythus darin zu erblicken, dass auffallenderweise die Vertreibung aus dem Paradies ausdrücklich nur auf 'Âdhâm bezogen wird, obgleich dadurch für den prophetischen Erzähler und seine Leser hinsichtlich des gemeinsamen Looses von Mann und Weib keinerlei Zweifel angeregt wird. Was nun aber diese eigenthümliche Anschauung anbelangt, dass der anbrechende Glanz der Dämmerung eine Scheidewand bilde zwischen dem gestirnten Himmel und dem Gestirn des Tages, so verräth dieselbe zwar schon durch den Zusammenhang, in dem sie auftritt, dass sie dem ältesten Stadium der Mythenbildung nicht zugehört haben wird, allein darum lässt sich doch leicht darthun, wie sie an eine geläufige Vorstellung des arischen Alterthums anknüpft. Wir haben in den Kĕrûbhîm die Vorstellung des vor der Sonne her gefiederartig sich ausbreitenden Glanzes. Diese Erscheinung berührt sich auf's Innigste mit derjenigen, die im Veda vorzüglich unter dem Namen der Açvin (Rosselenker) verherrlicht wird: die Açvin sind das dem Zwielicht, dem Lichtwechsel der Morgen- und Abenddämmerung, aber auch anderer analoger Erscheinungen, entsprechende Götterpaar [2]). Wie von den Kĕrûbhîm, so wird auch von den Açvin ausgesagt, dass sie Hüter seien:

1) Im Grund wiederholt sich dasselbe Schauspiel bei Sonnenuntergang nur in umgekehrter Folge, und das וַיְגָרֶשׁ würde zunächst hierauf weisen. Doch scheint die weitere Bestimmung מִקֶּדֶם לְגַן־עֵדֶן den Vorgang des Sonnenaufgangs in den Vordergrund zu stellen.

2) Vgl. Lassen, ind. Altrthsk. I, 900. Böhtlingk-Roth s. v. Die açvin erscheinen zuerst am Morgenhimmel Ṛgv. VII, 67, 3. VIII, 5, 2.

schützen jene das Paradies, so bewahren diese des Himmels Firmament, den hehren Ort des Lichts und Lebens, also wesentlich dasselbe, was der alttestamentlichen Vorstellung des Paradieses zu Grund liegt. So heisst es Ṛgv. I, 34, 8: Açvinâ — tisraḥ pṛthivîr upari pravâ divo nâkam̃ rakshethe djubhir aktubhir hitam ihr beiden Açvin bewahret, über die drei Breiten (Welträume) hinwehend (pravâ instr.) [1]), des Himmels Feste, die mit Tagen und Nächten ausgestattete. Es liegt auf der Hand, dass dieser Mythus ganz nahe mit dem von den „schützenden" Hunden Jama's verwandt ist, dass die Açvin nur eine höhere Auffassung derselben Naturerscheinung sind, welche uns wieder in den beiden Sârameja, im Kerberos und Orthros der Griechen gegenübertrat. Wie sonst, so sehen wir auch hier die Vorstellung verschiedener Thiere auf ein und dieselbe Naturanschauung übertragen, und dass auch die Vorstellung des hütenden und abwehrenden Vogels bei den Kĕrûbhîm keineswegs isolirt dasteht, zeigt uns nicht nur die schon berührte Parallele der das Goldland hütenden Greifen [2]), sondern auch die eranische Tradition von den 2 çaêna (Falken), die den Eingang der Unterwelt bewachen [3]). In allgemeinerem Sinn scheinen die Sonnenstrahlen überhaupt als schützende Vögel dargestellt zu sein Ṛgv. I, 105, 11 [4]). Und wenn wir diese bestimmte Function nicht betonen, so bietet sich gerade für die Kĕrûbhîm unsrer Stelle noch der analoge germanische Zug dar, dass der heraufziehende Tag einem Vogel verglichen wird, der seine Klauen in das Gewölk schlägt (bei Wolfram) [5]). Die gegebene Erklärung der Kĕrûbhîm in unsrer Stelle schliesst sich demnach an die sonstigen arischen und indogermanischen Vorstellungen enge an.

1) Die Açvin heissen im selben Liede und sonst oft mit Beziehung auf den durch den Lichtwechsel hervorgerufenen Luftzug auch die Schnaubenden (Nâsatja).

2) Das Goldland ist nach dem Gezeigten die Lichtwelt des Himmels.

3) Nach dem Bundehesh vgl. Spiegel, Avesta I, LIV. Der Eingang der Unterwelt ist, wie schon gezeigt, Morgen und Abend.

4) suparṇâ eta âsate madhja ârodhane divaḥ, te sedhanti patho vṛkam̃ tarantam̃ jahvatîr apo: 'diese Vögel sitzen mitten im Heiligthum des Himmels; die wehren den Wolf ab, der über die strömenden Wasser kommt. Sâjaṇa: suparṇâḥ sûrjaraçmajaḥ.

5) Vgl. Simrock, deutsche Myth. S. 27.

Ward einmal die Sonne, ursprünglich eine majestätische Gottheit, als Typus des gefallenen Urmenschen betrachtet, wie diess im hebräischen Mythus des Jahvisten der Fall ist, so lag es nahe genug, jene uralte Vorstellung von der schützenden und abwehrenden Function der Zwielichtswesen gegen die Sonne selbst gerichtet zu denken, während dieselbe ursprünglich nur gegen finstere, schädliche Wesen gewendet sein konnte, und der Gott der Sonne mit den Zwielichtsgottheiten verbündet war. Sehen wir von dieser eigenthümlichen Fortbildung des Mythus ab, die einen Gegensatz zwischen der Sonne selbst und ihrer Ausstrahlung statuirt, so können wir in der Darstellung der Ἄρτεμις Περγαία zwischen 2 Greifen oder eines Candelabers mit derselben Umgebung [1]) ein griechisches Seitenstück zu den das Paradies hütenden Kĕrûbhîm erblicken, da wir höchst wahrscheinlich in jenen beiden Fällen eine symbolische Darstellung des gestirnten Himmels anzunehmen haben, und die Greife zu beiden Seiten das erste und das letzte Aufleuchten der Sonne versinnbildlichen [2]). Auf der andern Seite bedarf es kaum der Bemerkung, dass die aus der arisch-indogermanischen Vergleichung resultirende Auffassung der Kĕrûbhîm als vogelartiger Wesen durch die sonstige Darstellung derselben im A. T. entschieden bestätigt wird, da denselben zwei oder auch (bei Ezechiel) vier Flügel zugeschrieben werden, in welcher Beziehung für jetzt auf Riehm's Ausführung verwiesen werden kann [3]). Ausserdem bietet sich auch das bekannte Bild von den Flügeln der Morgenröthe (kanphḗ shachar) in Ps. 139, 9, die an die Flügel oder den mit Flügelrossen bespannten Wagen der Ἠώς erinnern, zur Vergleichung dar, da wir in den Kĕrûbhîm eine der Morgenröthe naheverwandte Lichterscheinung erkannt haben [4]). Besondere

1) Vgl. Welcker, alte Denkmäler S. 77 ff. Riehm, die Cherubim S. 455.

2) Greife finden sich besonders an Statuen und Cultusorten oder Geräthen Apollo's angebracht. S. Welcker a. a. O. S. 74.

3) A. a. O. S. 409 ff. Vgl. dem gegenüber besonders Schultz, altt. Theol. I, 337 ff.

4) Vgl. Hupfeld, Psalmen 2. Aufl. IV, 383 f. Der Veda lässt die Zwielichtsgötter (Açvin) ebenfalls auf einem mit geflügelten Rossen oder von Vögeln gezogenen goldenen Wagen heraufziehen Ṛgv. VIII, 5, 33. 35. I, 118, 4. Vgl. das Petersb. W. s. v. açvin.

Beachtung verdient aber die Psalmstelle 18, 11 (vgl. 2 Sam. 22, 11): „Und er fuhr auf dem Kĕrûbh und flog daher, er schwebte auf den Fittigen des Windes". „Es ist nicht unwahrscheinlich, dass der Cherub in Ps. 18, 11 geradezu vogelartig gedacht ist, und dass man darin die älteste Vorstellung zu erkennen hat" [1]). Ob freilich diese Stelle herbeigezogen werden darf, kann zunächst fraglich ersheinen, weil die Vorstellung des hier auftretenden Kĕrûbh mit derjenigen in Gen. 3, 24 nicht zusammenfällt, und diess führt uns in der Untersuchung der letzteren Stelle selbst einen Schritt weiter.

Während wir für die Kĕrûbhîm, die den Lebensbaum dem Menschen unzugänglich machen, nach dem ganzen Zusammenhang der Stelle die Anschauung der der Morgensonne vorausgehenden Helle gewannen, durch deren Einfluss die Gestirne verschwinden, so haben wir in dem Kĕrûbh der angeführten Psalmstelle, in welcher wie sonst oft eine Theophanie in der Form eines Gewitters geschildert wird, deutlich das belebte Bild „der blitzschwangern Wetterwolke" [2]). Treffend bemerkt Riehm: „Mit dieser einzigen, vom A. T. dargebotenen Analogie der den erscheinenden Gott umhüllenden und ihn tragenden Wetterwolke die Cherube zusammenzustellen, haben wir guten Grund. Nicht nur, dass beide bei den Erscheinungen Gottes demselben Zweck dienen, berechtigt uns dazu. Bei dem urbildlichen Verhältniss, in welchem die Göttererscheinung auf dem Sinai zu allen andern Theophanieen steht, ist es mehr als wahrscheinlich, dass auch die Vorstellung von seiner Erscheinung im Heiligthum, über der die Tafeln, d. i. die Urkunden des auf dem Sinai promulgirten Gesetzes enthaltenden Bundeslade, jenem Urbild correspondirt, wie denn auch die Capporet dem sapphirglänzenden Boden unter den Füssen des auf dem Sinai erscheinenden Gottes (Ex. 24, 10) entspricht. Mit den Cheruben aber, welche die Stätte der göttlichen Gegenwart umhüllen, kann man in den älteren Beschreibungen jener urbildlichen Theophanie nichts andres zusammenstellen, als die blitzschwangere Wetterwolke, welche die Gotteserscheinung umhüllt. Obschon diese auch an der Wolke auf der Capporet (Lev. 16, 2), der Wolkensäule, in welcher

1) Riehm a. a. O. S. 438.

2) S. Riehm a. a. O. S. 446.

Gott am Eingang der Stiftshütte erscheint (Ex. 33, 9 f. Num. 12, 5. 9 f. Deut. 31, 15) und der die Stiftshütte überdeckenden Wolke (Ex. 40, 34. Num. 9, 15. 10, 11 f. 34. 17, 7) ihr Analogon hat, wird man darum doch annehmen müssen, dass die Cherube ursprünglich in einer näheren Beziehung zu ihr stehen. Es verdient in dieser Beziehung auch einige Beachtung, dass in ähnlicher Ausdrucksweise das Reden Gottes auf dem Sinai als aus der Mitte der Wolke (Ex. 24, 16), das in der Stiftshütte als von dem Ort zwischen den Cheruben her (Ex. 25, 22. Num. 7, 89) erfolgend bezeichnet wird. Noch gewichtiger ist ein anderer aus Ps. 18, 11 sich ergebender Beweis. Denn hier ist der Cherub, auf welchem Gott fährt und fliegt, geradezu zusammengestellt mit den Flügeln des Windes, auf welchen er schwebt, muss also etwas Ähnliches darstellen, und wenn man nun beachtet, wie alle Züge der dort geschilderten Theophanie auf die Vorstellung des Gewitters zurückgehen, und damit zusammenhält, dass in der Parallelstelle Ps. 104, 3 den Windesflügeln im Parallelglied der Wolkenwagen entspricht, so wird man zugeben müssen, dass sich in dieser Psalmstelle mit dem Cherub die Vorstellung der Wetterwolke verbindet" [1]). Es könnte nun scheinen, als wäre die von uns in Gen. 3, 24 nachgewiesene Vorstellung der Kĕrûbhîm mit dieser letztern nicht zu vereinen, da für unsere nichtmythische Himmelsbetrachtung in der That die beiderlei Phänomene, um die es sich handelt, höchst disparat sind. Was soll die vom Blitz durchzuckte Gewitterwolke gemein haben mit dem der Sonne vorausgehenden Glanz des Morgens? Lassen wir dieses Bedenken für einen Augenblick auf der Seite, so ist vor allem zu constatiren, dass selbst die Kĕrûbhîm des Paradiesberichtes unverkennbar zum Gewitter in nahe Beziehung gebracht werden. Wir lesen, dass denselben „die Lohe des gewundenen Schwerts" beigegeben wird, wobei sich die Frage erhebt, ob diese Schwertflamme als eine Waffe zu denken ist, die jene nicht näher beschriebenen, jedenfalls geflügelten Wesen halten und handhaben, oder ob damit eine mehr oder weniger selbständige Naturmacht gemeint ist. Mit gutem Grund haben Ewald [2]) und De-

1) A. a. O. S. 446 ff.
2) Jahrbb. d. bibl. Wissensch. X, 7. 8.

litzsch[1]) die letztere Auffassung befürwortet. Der Erstere spricht sich dahin aus: „Als ein drittes Wesen solcher Art (wie die Kerûbe, Sarafe) wird in den Worten Gen. 3, 24 offenbar der Donnerkeil mit den Kerûben zusammengestellt, aber auch wieder genug von ihnen unterschieden: denn die Worte „er liess dort die Kerûbe und die Lohe des gewundenen Schwertes als Thürhüter ihren Sitz nehmen“ bezeichnen den Donnerkeil (welcher als ein göttliches Wunderwesen offenbar unter der Lohe des gewundenen Schwertes zu verstehen ist) nicht als eine blosse Waffe in der Hand der Kerûbe, auch würde diess gar nicht zu dem ursprünglichen Bild der Kerûbe passen (?), sondern vielmehr als ein selbständiges schreckendes Wesen neben ihnen. Wir dürfen hier also auch nicht etwa an die blossen shihâbun raẓadun nach der freieren Dichtung Sur. 72, 8 f. denken, sondern wir müssen uns wirklich ein Wesen wie die açani Indra's denken, und dass dieses möglich sei, bemerkte ich auch schon längst zu Hez. 28, 14“. Es unterliegt in der That keinem Zweifel, dass wir in dem lahaṭ hachäräbh hammithhappäkhäth eine mythische Bezeichnung des Blitzstrahls haben, die die Zickzacklinie des Letztern schön zum Ausdruck bringt[2]). Die Mythologie sieht bald ein Wurfgeschoss, bald eine Stosswaffe, bald eine Hiebwaffe des Gewittergotts in der Erscheinung des Blitzes, wie denn nicht blos sprachlich, sondern auch sachlich im Alterthum diese verschiedenen Arten von Waffen vielfach in einander spielten[3]). Dass aber mit dieser dem gewundenen Schwert ähnlichen Feuerflamme die Vorstellung eines selbständigen Wesens möglicherweise sich verknüpfen konnte, lässt sich durch Analogieen des alten Testaments selbst darthun. Wir beobachten wiederholt eine Combination der Engelsvorstellung mit der des Feuers und gerade des Blitzstrahls. Können wir auch in Ps. 104, 4: „der zu seinen Boten

1) Comm. z. Genesis zur Stelle.

2) Vgl. Ps. 104, 4 אֵשׁ לֹהֵט fressendes Feuer = Blitz, 66, 15 בְּלַהֲבֵי אֵשׁ, Jes. 29, 6 לַהַב אֵשׁ אוֹכֵלָה beidemal Bezeichnung des Blitzes. Etymologisch vergl. über להב = להט Hupfeld zu Ps. 57, 5.

3) So bedeutet z. B. kshura (ξυρόν) ein Scheermesser, das auch am Pfeil befestigt und mit dem Bogen abgeschossen wurde. Ein solcher kshura wird dem Savitar (Sonnengott) zugeschrieben. So ist asi, ensis Schwert aus √as = schleudern gebildet.

Winde macht, zu seinen Dienern fressendes Feuer“ mal'âkhâv nicht wie am Schluss des vorhergehenden Psalms (103, 20) im Sinn von Engeln fassen [1]), so stützt sich doch die Übersetzung der Alexandriner und Hebr. 1, 7 (wornach auch Luther: „der du machest deine Engel zu Winden und deine Diener zu Feuerflammen“) auf eine an sich richtige und sonst nachweisbare alttestamentliche Anschauung. Ex. 3, 2 (Act. 7, 30) erscheint dem Mose der Engel des Herrn in einer Feuerflamme (bĕlabbath 'êsh) aus dem Dornbusch, worin wir schon oben eine mythische Bezeichnung des im Wetter flammenden Himmels erkannt haben. Jud. 13, 20 wird berichtet, dass der Engel Jahväh's, der die Geburt Simson's angekündigt hatte, in der Lohe des Altars (bĕlahabh hammizbêach) gen Himmel auffuhr [2]). Ps. 78, 48. 49 ist wohl zu beachten, dass unmittelbar vor der „Sendung böser Engel“ (mishlachath mal'ăkhê râ'îm) und so, dass dieselbe auch auf das Vorhergenannte ein erklärendes Licht wirft, von den Blitzflammen (rĕshâphîm vgl. 'êsh lähâbhôth 105, 32) die Rede ist [3]). Es lässt sich Angesichts solcher Stellen nicht bestreiten, dass die alttestamentliche Anschauung in Feuerflammen und vor allem Blitzen, wenn sie in Offenbarungsmomenten auftreten, Engelserscheinungen erblickt. Diese Auffassung ist auch in's neue Testament übergegangen [4]). Behalten wir diess im Auge, so ist es nicht unwahrscheinlich, dass sich auch mit der „Lohe des gewundenen Schwerts“ Gen. 3, 24 die Vorstellung einer Art Engelserscheinung [5]), oder doch einer relativ selbständigen höheren Macht verband, woraus die einfache Nebeneinanderstellung der Kĕrûbhîm und dieser Schwertflamme sich hinlänglich begreift.. Übrigens lässt sich die eigene Anschauung des Jahvisten nicht mit völliger Sicherheit feststellen: scheint auch der Wort-

---

1) Vgl. Hupfeld z. St. VI, 105.

2) Vgl. damit 1 Chron. 21, 26. 27.

3) S. Hupfeld, Psalmen III, 398. f.

4) Vgl. Matth, 28, 2. 3. ἄγγελος κυρίου — ἦν δὲ ἡ ἰδέα αὐτοῦ ὡς ἀστραπή. Luc. 10, 18. τὸν σαταvᾶν ὡς ἀστραπήν 2 Thess. 1, 7. 8. μετ' ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ ἐν πυρὶ φλογὸς διδόντος ἐκδίκησιν. Apoc. 8, 5. 16, 18 u. a.

5) Vgl. Schultz: „sie sollen mit der Flamme gezückten Schwerts, also in Gemeinschaft mit einem strafenden Engelwesen, den gefallenen Menschen hindern, sich des Heiligthums des Lebensbaums zu bemächtigen.“ Alttest. Theol. I, 338.

laut des Textes selbst, indem er die Kĕrûbhîm mit dem Flammenschwert zusammenstellt, die Annahme, dass die Ersteren (miteinander oder nacheinander?) das Schwert halten und schwingen, zu erschweren, so ist doch andrerseits kaum zu verkennen, dass der Jahvist in dem Ausdruck „Lohe des gewundenen Schwerts“ die Vorstellung eines selbständigen Wesens zurücktreten lässt. Wie dem aber auch sei, wir haben in dieser Schwertflamme, die in unsrer Stelle neben den Kĕrûbhîm auftritt, jedenfalls eine Naturerscheinung wiedergegeben gefunden, die mit derjenigen genau zusammenhängt, welche in den meisten Stellen den Kĕrûbhîm zu Grund liegt; wir haben also, wenn im Zusammenhang des Mythus in Gen. 3, 22—24 die Kĕrûbhîm zunächst die der Sonne vorauseilenden Strahlen des anbrechenden Morgens bedeuten, in der hinzugefügten „Lohe des gewundenen Schwerts“ einen ergänzenden Zusatz zu erkennen, der die andere Seite der Kĕrûbhvorstellung (die blitzende oder wetterleuchtende Wolke) vertritt. Es wird sich darum fragen, wie überhaupt die vom Blitz durchzuckte Wetterwolke mit dem der Sonne vorausgehenden Glanz des Morgens im mythischen Bilde ohne Weiteres verbunden werden konnte? In dieser Beziehung bedarf es nur des wiederholten Hinweises auf die Thatsache, dass die älteste Himmelsbetrachtung in den Mythen der indogermanischen Völker den doppelten Vorgang des Sonnenaufgangs und des Gewitters, wobei es sich jedesmal um ein Hervorbrechen des Lichts aus der Finsterniss handelt, wesentlich analog gefasst und darum in Eins geschaut hat [1]). Es begreift sich hieraus nicht nur, wie neben der sonstigen alttestamentlichen Vorstellung von den Kĕrûbhîm im Zusammenhang der Paradiesgeschichte eine andere — an den Sonnenaufgang anknüpfende — hervortreten kann, sondern auch wie jene erstere, gewöhnliche Vorstellung in der „Lohe des gewundenen Schwerts“ selbst in diesem Zusammenhang unwillkürlich ihren Ersatz erhielt.

Gerne möchten wir zum Schluss wissen, ob die Vorstellung der das Paradies hütenden und der im Heiligthum befindlichen Kĕrûbhîm nicht blos hinsichtlich ihrer natürlichen Grundbedeut-

---

1) Vgl. die reichlichen Belege bei Ad. Kuhn, Herabk. d. Feuers u. d. Göttertranks, de Gubernatis, die Thiere in der indog. Mythologie u. a. a.

ung, sondern auch nach ihrer theologischen Idee ursprünglich zusammenhängen. Wir haben zugegeben, dass vom Jahvisten das Paradies als Wohnstätte des ersten Menschen, nicht so als Wohnort Gottes gefasst sei, was die Functionen der beiderlei Kĕrûbhîm nicht ohne Weiteres identificiren lasse. Allein für die mythologische Untersuchung ergibt es sich, dass die himmlische Heimat des Menschen und der Göttersitz wesentlich dasselbe sind, in welcher Beziehung nicht blos auf das schon früher über das Wesen des ersten Menschen dargelegte, sondern auch besonders noch auf Ez. 28, 14 verwiesen werden kann, wo der Kĕrûbh (als Bild des Königs von Tyrus) auf dem heiligen Berg Gottes seinen Sitz hat (bĕhar qôdhäsh 'ĕlôhîm). Dass hierunter keine irdische Localität verstanden werden kann, müsste schon der Beisatz zeigen: „du bist gewandelt inmitten der feurigen Steine". Denn diese feurigen Steine sind eine unzweideutige Bezeichnung der Wetterwolken oder der Donnerkeile. Offenbar haben wir uns den Kĕrûbh der ezechielischen Stelle da zu denken, wohin der Prophet Jesaja das übermüthige Streben des Königs von Babel gehen lässt: „Und du hast in deinem Herzen gesprochen: in den Himmel will ich steigen, über die Sterne Gottes will ich meinen Thron erhöhen, und will sitzen auf dem Versammlungsberg im äussersten Norden" (14, 13) [1]. Die Hüter des Paradieses sind also hienach für die ursprünglich mythische Anschauung auch die Hüter des himmlischen Heiligthums, da die Gottheit wohnt. [2])

Was endlich noch die Transformation des vorauszusetzenden garubha in kĕrûbh anbelangt, so dürfte es Angesichts Ps. 18, 11. (2 Sam. 22, 11), 1 Chr. 28, 18 [3]) keinem Zweifel unterliegen, dass dieselbe durch die Vorstellung des göttlichen „Vehikels" motivirt ist [4]), die das Wesen oder die Function der Kĕ-

---

1) Vgl. Hupfeld zu Ps. 48, 3, welche Stelle sich im Ausdruck יַרְכְּתֵי צָפוֹן mit Jes. 14, 13, in יְפֵה נוֹף (cf. מִכְלַל יֹפִי 50, 2) mit כְּלִיל יֹפִי Ez. 28, 12 berührt und den irdischen und himmlischen Zijjôn ineinanderspielen lässt.

2) Vgl. auch Dillmann in Schenkel's Bibellexikon I, 510.

3) Über יֹשֵׁב הַכְּרוּבִים vgl. Riehm a. a. O. S. 418 f.

4) כְּרוּב konnte als eine Variation vom regelrecht gebildeten hebräischen רְכוּב (Ps. 104, 3) erscheinen — nach mehrfacher Analogie (cf. כסל, סכל u. a.) —, wozu רֶכֶב (2 Reg. 2, 11. Ps. 68, 11), מֶרְכָּבָה Hab. 3, 8.

rûbhîm zwar nicht erschöpft, aber doch ein integrirendes Moment enthält.

Das mythische Material, aus dem der Geist alttestamentlicher Offenbarung die in Gen. 2. 3 enthaltene Geschichte der ersten Menschen herausgebildet hat, ist hiemit zu Tag gefördert. Den theistisch-ethischen Ideengehalt derselben und ihr Verhältniss zu der gesammten Entwicklung der alttestamentlichen Anschauung darzulegen, ist hier nicht unsere Aufgabe. Wohl aber ist noch in Kürze zu untersuchen

b. Die Auffassung und Verarbeitung des Stoffs durch den Jahvisten.

Während sich die sog. Grundschrift in Gen. 1—2, 3 die Aufgabe gesetzt hat, die Entstehung der Welt zu beschreiben, beschränkt sich der Jahvist auf eine Darstellung der Anfänge der Menschheitsgeschichte, wie diess Hupfeld lichtvoll dargethan hat [1]). Es ist hiebei selbstverständlich, dass nicht nur A die Erschaffung des Menschen u. z. mit gebührender Hervorhebung ihrer centralen Bedeutung berichtet, sondern auch B auf die den Anfängen des Menschen vorausgehende Erschaffung von Himmel und Erde hinweist (2, 4 b) [2]). Allein darum bleibt doch der wesentliche Unterschied, dass in der Grundschrift „alle Schöpfungswerke coordinirt sind, daher dort der Erschaffung der Menschen nur im Allgemeinen gedacht werden konnte, mit Angabe der Stelle, welche der Mensch in der Reihe der Geschöpfe einnehmen soll“, während dem Jahvisten „der Mensch die Hauptfigur seines Gemäldes, sein Entstehen, seine ersten Schicksale zu schildern Hauptzweck ist, dem er, was der erste Mythus seiner Anlage gemäss nicht konnte, alles übrige unterordnet“ [3]). Im Zusammenhang damit steht es, dass der Jahvist nicht nur eine andere Reihenfolge göttlicher Schöpfungsacte bekommt, als die Grundschrift [4]), sofern beim Ersteren vom Pflan-

---

1 Chr. 28, 18. cf. 2 Reg. 23, 11. Sir. 49, 10 (griech. 8) kommen. S. auch Riehm a. a. O. Schultz, alttest. Theol. I, 344.

1) Quellen der Genesis S. 114—126.

2) Vgl. Schrader, Stud. z. Krit. u. Erkl. d. bibl. Urgesch. S. 37 f. und Nöldeke, Untersuch. z. Krit. d. A. T's. S. 8.

3) Vgl. Tuch, Genesis S. 32.

4) Die Exegese Keil's, die diess natürlich nicht zugeben kann, leistet hier ein Unglaubliches. S. Comm. S. 43 f. 52.

zenreich noch gar keine Spur zu sehen ist vor der Erschaffung des Menschen, während A schon am dritten Tag die Erde hervorbringen lässt Gras, Kraut und Fruchtbäume aller Art, wie dann weiter dort nur das Weib nach den Thieren geschaffen wird, während nach A Mann und Weib gleichzeitig u. z. beide zuletzt geschaffen werden, sondern dass auch die Entstehungsgeschichte der niederen Wesen (Thiere und Pflanzen) beim Jahvisten ganz offenkundig nur soweit es im Zusammenhang nöthig und thunlich ist und daher unvollständig gegeben wird. Liegt der Darstellung der Grundschrift ein umfassendes kosmographisches Schema zu Grund, so wird in Gen. 2 alles durch eine anthropologische und psychologische Motivirung bestimmt: während dort die Schöpferthätigkeit Gottes von den 3 übereinandergelagerten Welträumen mathematisch folgerichtig zu ihrer Bevölkerung fortschreitet, ruht der jahvistische Schöpfungsbericht auf der unbestimmteren Idee eines Fortschritts vom Unorganischen zum Organischen [1]), ohne dass dabei im Einzelnen irgend die Vorstellung einer naturgeschichtlichen Stufenfolge mitwirkte. Wenn die Grundschrift bemüht ist, sowohl bei den Pflanzen, als bei den Thieren nicht blos das ganze Reich im Ausdruck zu umfassen, sondern auch den Moment ihrer Entstehung und die Art ihres Hervorgangs näher zu bezeichnen, so finden wir im Bericht des Jahvisten in dieser Beziehung auffallende Lücken. Wir erfahren zwar von der Zeit etwas, da es auf der Erde noch keine Pflanzen gegeben habe, auch was die Bedingungen des Pflanzenwuchses seien, dagegen ist über den Wendepunkt, der der Erde ihren Schmuck brachte, nichts Bestimmtes ausgesagt. Das Hervorsprossen von allerlei fruchttragenden Bäumen (2, 9) bezieht sich nicht auf die Erde überhaupt, sondern nur auf den Garten in 'Êdhän. Ebenso fehlt es bei den Thieren: der Jahvist erwähnt 2, 19 nur Land- und Luftthiere und lässt die Frage offen, ob zu gleicher Zeit auch die Wasserthiere geschaffen wurden. Dass die Nichterwähnung der letzteren keinen objectiven Grund hat, verräth hier freilich der Zusammenhang sofort selbst, da es sich zunächst nur darum handelte, die durch den Menschen auf göttliche Veranstaltung hin

---

1) S. Hupfeld, Quellen d. Genesis. S. 113.

erfolgte Namengebung für die Thiere anschaulich zu machen. Die Thiere mussten zu diesem Zweck dem Menschen vorgeführt werden: dass diese Vorstellung aber auf die Wasserthiere nicht ebensogut eine Anwendung litt, konnte dem Jahvisten nicht entgehen; daher jene Unvollständigkeit [1]). Schwieriger ist die Frage, und um sie dreht sich denn auch eigentlich das Interesse unserer Schlussbetrachtung: wie sich der Jahvist den Übergang von der ursprünglichen Naturordnung zu der empirischen gedacht hat? Diese Frage hängt gerade mit der schon angedeuteten botanischen (dass wir es kurz bezeichnen) zusammen. Wir begegnen auch in diesem Punkt einem wesentlichen Unterschied der Anschauung von A und B. Die Grundschrift stellt die Abhängigkeit des Menschen von der Pflanzenwelt in den Vordergrund, sie lässt die Letztere sofort am dritten Tag in's Leben treten, nachdem das zur Wohnstätte des Menschen (und eines Theils der Thiere) bestimmte Erdreich sich configurirt hat. Der Jahvist legt das entgegengesetzte Verhältniss zu Grund: die Abhängigkeit der Pflanzenwelt vom Menschen. Diese ist nun zwar keine schlechthin allgemeine, die erste und wichtigste Bedingung des Pflanzenwuchses ist der Regen des Himmels. Allein diese beiden Bedingungen — des Wuchses und der Cultur der Pflanzen —: 1) der Regen, 2) die Arbeit des Menschen werden vom Jahvisten zusammengenommen; so lange die zweite nicht erfüllt ist, fehlt es auch noch an der ersten; die ganze Natur und ihre Entwicklung ist damit in charakteristischer Weise vom Dasein und Eingreifen des Menschen abhängig gemacht (2, 5). So gestaltet sich das Bild der ursprünglichen Naturordnung nach dem Jahvisten zunächst negativ. Ehe der Mensch da ist, fehlt es an jedem atmosphärischen Niederschlag, der im Stand wäre, der Erde ihren Pflanzenschmuck zu entlocken. Man hat nun zwar allerdings in 2, 6 die Einleitung des Regens und damit der Vegetation finden wollen [2]). „Ein Nebel aber stieg auf von der Erde und tränkte die ganze Ober-

1) Es ist charakteristisch, dass die spätere Sage diese Feinheit der biblischen Erzählung verwischt. So die Leptogenesis Cp. 3, in. Vgl. Rönsch, das Buch der Jubiläen S. 220 und die arabische Legende, s. Weil, biblische Legenden der Muselmänner S. 15.

2) Delitzsch, Keil. u. a.

fläche des Bodens.“ Man beruft sich hiefür auf Job 36, 27, woraus erhelle, dass der Nebel ('êdh) als Regen wieder niedersickere[1]). Riehm vertheidigt diese Auffassung gegen den Einwand, dass vĕ'êdh ja'ălăh ein Zustandssatz sei und keinen geschichtlichen Fortschritt enthalten könne[2]), mit der Wendung, „dass eben zum ersten Mal durch aufsteigenden Nebel Gewölk sich bildete und der trockene Erdboden durch Regen getränkt wurde“, und mit dem Hinweis darauf, „dass die Erschaffung des Menschen genau in die Zeit fiel, in welcher eben die Vorbedingung des Entstehens der Vegetation eintrat, so dass also zugleich mit dem Menschen auch das ihm zur Nahrung dienende Pflanzenreich entstand“[3]). Allein wenn auch diese Fassung von vĕ'êdh ja'ălăh grammatisch nicht ganz unmöglich erscheinen mag[4]), so ist sie doch zum mindesten bedenklich, und lässt sich so viel behaupten, dass der Jahvist, wenn er v. 6 wirklich den Eintritt einer neuen Wendung hätte anzeigen wollen, diess syntaktisch deutlicher hätte ausdrücken können und müssen. Lässt vielmehr das Imperfectum ja'ălăh offenbar in dem Aufsteigen des Nebels etwas in der Wiederholung schon Andauerndes, nicht etwas eben zum ersten Mal sich Ereignendes erkennen, so vermögen wir auch aus dem ganzen Zusammenhang einen andern Sinn nicht herauszubringen. Allerdings ist v. 6 eine positive Ergänzung von v. 5, allein in der Weise, dass beide Verse denselben Zustand nur nach zwei Seiten schildern und zusammen so viel besagen: vor Erschaffung des Menschen fehlte es an Vegetation, denn es hatte nicht geregnet, sondern nur aufsteigender Nebeldunst feuchtete die Oberfläche des Erdreichs, — was zur Hervorbringung der Pflanzenwelt nicht genügt. Warum diese Vorstellung unwahrscheinlich sein soll, ist schwer einzusehen. Einmal fällt nicht jeder Nebel hernach als Regen zur Erde; der Jahvist kann unter 'êdh ganz wohl jene leichten Dünste gedacht haben, die hernach von den Strahlen der Sonne aufgezehrt werden. Andrerseits lässt sich nicht in Abrede ziehen, dass, wo im-

---

1) Vgl. Delitzsch, das Buch Job S. 445
2) Vgl. Hupfeld, Quellen der Genes. S. 117.
3) Studien u. Kritiken 1866. S. 576 f.
4) Vgl. Ewald. Lehrb. d. hebr. Spr. §. 341, d.

mer dem Boden solche Dünste oder Nebel entweichen, zugleich auch eine wenn noch so geringe Anfeuchtung des Erdreichs stattfindet. Sodann kann man sich doch der Frage nicht erwehren, warum der Jahvist, wo er mit Bestimmtheit sagen soll, dass der Regen und mit ihm das Aufsprossen der Pflanzen eingetreten sei, thatsächlich nur von einem Nebeldunst etwas berichtet, statt von Gewölke, nur von dem Aufsteigen jenes Dunstes, statt von dem Niederschlag? Wir vermögen diese Frage schlechterdings nicht zu beantworten, vielmehr werden wir immer wieder zu der dargelegten Auffassung zurückgetrieben. Und es scheinen noch weitere triftige Gründe dafür zu sprechen. Riehm will durch den unmittelbar vor oder mit Erschaffung des Menschen herabfallenden Regen die für jenen erforderliche Nahrung beschafft werden lassen. Allein dabei wird das Verhältniss von v. 5. 6. zu v. 8. völlig verkannt. Denn die Beschreibung des ursprünglichen, allgemeinen Zustands der Natur in den ersteren Versen soll ja ganz unverkennbar eine Motivirung abgeben für die demnächst zu berichtende wichtigere Thatsache, dass der erste Mensch nach seiner Erschaffung sofort in den „Garten" versetzt wurde. Warum wird ein besonderer Culturplatz für ihn geschaffen? — doch offenbar nach dem ganzen Zusammenhang nicht des Schutzes wegen (also als umfriedigter Platz) [1]), sondern vor allem desshalb, weil auf der übrigen Erde die Bedingungen seiner Lebenserhaltung noch nicht gegeben sind. In dem „Garten", den Jahväh pflanzt für den Menschen, ist von Anfang an auch die Nahrung desselben vorhanden. Diese ist selbst gar nicht dem ganzen Pflanzenreich entnommen; der Mensch bedarf des Krautes noch nicht (3, 18 vgl. mit 2, 9), er wird zu dieser gemeineren, ihn den Thieren mehr gleichstellenden Nahrung erst nach dem Sündenfall verdammt, sondern edle Baumfrüchte sind zur Fristung seines Lebens und zu seiner Ergötzung bestimmt [2]). Die Möglich-

---

1) Soll ja nach der Bemerkung des Jahvisten 2, 15 der Mensch vielmehr den Garten hüten, wobei der Verfasser übrigens mehr den positiven als den negativen Sinn des Hütens im Auge gehabt haben muss, da nach dem Zusammenhang an dieser Stelle für die Annahme eines **wirklichen** Bösen noch kein Platz ist.

2) Vgl. Hupfeld a. a. O. S. 119. Schultz, altt. Theol. I, 43. Auch

keit des Wachsens und Fruchttragens der Paradiesbäume aufzuzeigen, lässt sich aber entschieden der Jahvist angelegen sein. Er weiss auch hier — im Paradiese selbst — von einem Regen nichts, und es verdient diess ganz besondere Beachtung, da es eben auf seine Vorstellung von der ursprünglichen Naturordnung ein weiteres Licht wirft, er findet vielmehr in der merkwürdigen Strombewässerung die ausreichende, wenn auch wunderbare Ursache jener eigenartigen und übernatürlichen Vegetation. Täuschen wir uns daher nicht, so schimmert durch die ganze Schilderung des Jahvisten die Voraussetzung hindurch, dass die Urepoche Regen und die verschiedenartigen damit zusammenhängenden Katastrophen in der Atmosphäre nicht kannte. Weil aber der genannte Nebel die dem Regen zugeschriebene Wirkung, nämlich die Hervorbringung des Pflanzenwuchses nicht hatte, so können wir ihn auch nicht für ein „Surrogat" des Letzteren erklären. Ebensowenig finden wir die Bemerkung in 2, 6 mit Hupfeld „etwas müssig". Denn einerseits kann in dem hier bezeichneten Naturvorgang der schon in der Urperiode vorhandene Ansatz des Spätern erkannt werden, der nur einer Steigerung bedurfte, um zu den Erscheinungen der späteren Zeit zu führen. Andrerseits scheint die ausdrückliche Angabe der Befeuchtung des Erdbodens in v. 6 absichtlich unmittelbar dem vajjîzär J. 'äl. 'äth hâ 'âdhâm vorangestellt zu sein, um den Act dieser Herausformung des Menschen aus der Erde anschaulich einzuleiten. Die trockene, spröde Erde eignete sich ja nicht unmittelbar zum Material des jôzêr; in ihrem feuchten Zustand nimmt sie Gott der Herr, um den Menschen zu bilden. Je mehr wir uns nun aber genöthigt sehen, in v. 6 den Gedanken eines geschichtlichen Fortschritts fernzuhalten, je klarer ausserdem es ist, dass die Naturordnung innerhalb des Paradieses nicht nur von derjenigen der jetzigen Welt, sondern auch von dem ursprünglichen Zustand der Erde (v. 5. 6.) wesentlich verschieden war, desto unabweisslicher wird die Frage: wann trat denn der Wendepunkt in der Natur ein, der den Übergang von der ursprünglichen Einrichtung zu der nachmaligen Verfassung

---

nach dem Bundehesh leben die ersten Menschen (Mashja und Mashjâna) anfänglich von Früchten und Wasser. C. XV.

brachte? Wir können, je durchschlagender in der jahvistischen Urgeschichte die Idee der Abhängigkeit der Natur vom Menschen ist, desto weniger umhin, die Antwort auf diese Frage gerade in der Geschichte des Menschen selbst zu suchen. Offenbar kann nach der ganzen eigenthümlichen Entwicklung des jahvistischen Berichtes die Naturkatastrophe nur im Zusammenhang mit der im dritten Kapitel geschilderten ethischen Katastrophe im Menschen eingetreten sein, also im Zusammenhang mit dem Sündenfall. In der That setzt denn auch die strafende Verheissung 3, 17. 18: „Verflucht sei der Erdboden um deinetwillen, — Dornen und Disteln soll er dir tragen, und sollst das Kraut des Feldes essen", die angibt, womit der Mensch vom Augenblick seines Falles an sein Leben zu fristen habe, sofort den Eintritt des Regens, also die jetzige Naturordnung voraus (vgl. 2, 5). Wir erhalten damit ganz ungesucht eine nachdrückliche Bestätigung dessen, was sich schon oben bei der rein mythologischen Untersuchung der Geschichte vom Sündenfall ergeben hat. Es hat sich ja eben das herausgestellt, dass dieser Erzählung ursprünglich die mythische Anschauung der Gewitterkatastrophe zu Grund liegt. Wir fragen: wann hat sich der erste Regen entladen, wann hat das jetzige Gesetz der Vegetation der Erde, wann der jetzige Kreislauf der Jahreszeiten seinen Anfang genommen, — nach der Anschauung des Jahvisten? Die Antwort kann nur sein: mit dem Gewittervorgang, der hinter dem ethischen Gemälde des menschlichen Falls sich verbirgt. Und warum verbirgt? Warum hat der Jahvist diesen äusseren Wendepunkt nicht ausdrücklich und deutlich hervorgekehrt? Wir wüssten keine andere Erklärung, als die, dass der Ort, wo der Sündenfall sich ereignete, das Paradies, einen Naturvorgang wie das Gewitter nach dem Gefühl des Jahvisten nicht zuzulassen schien. Für den Jahvisten ist und bleibt das Paradies der Ort der Harmonie und des Friedens, seliger Ruhe, leichten und reinen Genusses (3, 22—24). Die inwendig im Menschen geschehene Wendung hat ihre unvermeidlichen Folgen in der Natur, die für den Menschen da ist, der inneren Zerrissenheit im Menschenherzen wird in der nunmehrigen Welteinrichtung mit ihren Gegensätzen und Widersprüchen ein Spiegel vorgehalten; allein das Paradies, das einen eigenartigen,

göttlichen Charakter trägt, kann und soll von diesen Folgen der menschlichen Sünde nicht betroffen werden: desswegen wird der Mensch sofort hinausgestossen und ihm der Zutritt ein für allemal unmöglich gemacht [1]). Jetzt aber begreift es sich auch, warum denn der Regen in der dem Sündenfall vorhergehenden Periode nach der urgeschichtlichen Anschauung des Jahvisten noch gar nicht vorgekommen sein soll. Es liegt hier eben der Gedanke zu Grund, dass der eigentliche Regen ursprünglich ein Moment oder eine Folge des Gewitters ist. Das Gewitter aber — davon konnten wir uns zur Genüge überzeugen — wurde als ein Kampf der guten und bösen Mächte von Urzeit an betrachtet; wo das Gewitter stattfindet, da muss die uranfängliche Harmonie bereits gestört sein, da ist der status integritatis der Natur zu Ende; es kann also nach der aufgezeigten jahvistischen Anschauung der mit dem Gewitter in Verbindung gedachte Regen unmöglich vor dem Sündenfall eingetreten sein [2]). Ebenso erklärt sich uns aber schliesslich auch, warum der Jahvist dem Erdreich uranfänglich die Bearbeitung von Seiten des Menschen entzieht. Der Garten Gottes ist der erste Schauplatz der Thätigkeit des Menschen: hier ist ihm die Aufgabe geworden, was ihm in reichster Fülle aus dem gesegneten Schooss des Bodens spriesst zu pflegen und zu bewahren (2, 15), es zu nützen und sich zu erhalten. Nur eine mühelose Pflege, eine Arbeit voll Erholung, eine Ruhe im Thätigsein, ein Geniessen im Schaffen kann hiebei gemeint sein. Warum diess? — Weil nur diese Lage und Aufgabe der Idee der ursprünglichen Harmonie, des goldenen Zeitalters entspricht. Erst mit dem Fall tritt an die Stelle jener Arbeit die wirkliche „Arbeit“, deren natürliche und psychologische Seite 3, 17—19 mit ergreifender Wahrheit schildert. Jetzt erst kommt der mühevolle und sorgenreiche Ackerbau und der ganze Kampf um's Dasein, der — mit dem Tode endet.

1) Es ist nicht unwahrscheinlich, dass der Jahvist selbst bei der Lohe des gewundenen Schwerts an den Blitzstrahl dachte.

2) Aus dem Vorhandensein des bösen Princips, das aus der Schlange spricht, kann hiegegen kein Schluss abgeleitet werden, da dieses Princip factisch eben gleichzeitig mit dem Fall auftritt, und der Jahvist ja unter allen Umständen die Naturordnung von der Entwicklung des Menschen abhängig denkt.

So ruht auch die anthropologisch-psychologische Auffassung und Motivirung der Urgeschichte beim Jahvisten ganz klar auf einer mythischen Basis, auf einer Theorie, deren Elemente aus derselben Quelle arisch-indogermanischer Anschauung und Überlieferung geflossen sind, welcher wir die vom Jahvisten verarbeiteten einzelnen mythischen Stoffe [1]) verdanken.

---

1) Ewald, Jahrb. d. bibl. Wissensch. II, 149 f.: „Und es kann nicht genug festgehalten werden, dass die vorliegende Erzählung nur dann ihren Sinn hat, wenn man sich denkt, wie der ursprüngliche Erzähler seine Stoffe aus einem vollständigen Indrahimmel entlehnt. Man mache sich nur zuvor recht heimisch in der Vorstellung eines solchen Götterhimmels, wie ihn die ausgebildetsten Göttersagen der Heiden sich denken: und man wird dann die Farben unserer zweiten Schöpfungsgeschichte erst vollkommener verstehen". Es wird sich jetzt vielleicht gründlicher beurtheilen lassen, wie viel an dieser Weissagung richtig ist.

Berichtigungen und Nachträge.

S. 13 Anm. lies בָּרַע.
S. 15 und 29 lies wiederholt statt „egyptisch“ u. s. w. „ägyptisch“.
S. 38 Lin. 29 lies: Hauptperson.
S. 51 Lin. 27 lies: dass.
S. 53 Lin. 14 lies: pitṝn.
Lin. 33 lies: asu + tṛp.
S. 57 Lin. 27 lies: Ägypten.
S. 72 Lin. 34 streiche: Aufrecht und.
S. 74 Lin. 34 lies: kell.
S. 76 Lin. 24 lies: haben.
S. 77 Lin. 34 lies: Jâʿêl.
S. 78 Lin. 31 lies: Wuotan.
S. 80 Lin. 36 lies: Byzacium.
S. 94 Lin. 14 lies: darbieten.

S. 96 Anm. 1. Was ich S. 116 und 284 andeutend hervorgehoben habe, dass Pṛthivî eine dem Luftgebiet und der Erde gemeinsame Bezeichnung sei, das finde ich mit Vergnügen in den seither erschienenen Letture sopra la mitologia vedica dal prof. A. de Gubernatis. Firenze 1874. p. 39—54 näher begründet und nachgewiesen: es wird hier eine Pṛthivî celeste unterschieden von der Pṛthivî terrena. Wenn de Gubernatis einerseits zwar zugibt, „che terra avesse fin dalla più remota antichità vedica carattere sacro e venerando, non può essere messo in dubbio; essa era chiamata mâtar“, auf der andern Seite aber behauptet, „quello che io credo poter sicuramente affermare è, che negl' Inni vedici nulla c' induce ad amettere la personificazione di una Dea Terra“ (pp. 44. 50.), so kann ich mich bis jetzt von dem Letzteren nicht ganz überzeugt halten. Der richtige und durchreichende Gesichtspunkt scheint mir vielmehr in der Bemerkung zu liegen: „è raro che questa Prithivî celeste appaia esplicitamente distinta negl' Inni vedici“ (p. 39). Gerade dieses Schillernde, Doppelsinnige des Begriffs und Namens ist für das Alterthum, dem derselbe entstammt, bezeichnend. Der Grund der Gemeinsamkeit der Benennung zwischen der Erde und dem Luftgebiet liegt eben darin, dass die Beiden zusammengeschaut, als eine Einheit betrachtet wurden, und es sollte nicht so schwer fallen, diess begreiflich zu finden. Einmal ist für's Auge des mythenschaffenden Menschen die Atmosphäre ein Gegenbild der Erde (es sieht hier dieselben Gegenstände wie auf der Erde selbst, Berge, Flüsse, Thiere, Pflanzen u. s. w.); sodann besteht ja ein offenbarer realer Zusammenhang, und kommt weder der Atmosphäre an und für sich, noch dem

Erdreich an sich die productive Kraft zu, vielmehr wird die Erstere eben in ihrem Zusammenhang mit dem Letzteren und mittelst dieses eine mütterlich zeugende und gebärende, eine Leben hervorbringende. In der That werden wir den meisten Stellen, in welchen die Pṛthivî vorkommt, nicht ganz gerecht werden, wenn wir diese Amphibolie, die auch in einer sehr alten exegetischen Tradition eine Begründung findet (Naigh. 1, 3), ausser Acht lassen. Und ich bemerke noch ausdrücklich, dass die gleiche Homonymie der Atmosphäre und der Erde auch ausserhalb der vedischen Mythologie (im Avesta, bei den Griechen) nachzuweisen ist. Was speciell die von mir S. 96 Anm. 1 angezogenen Stellen betrifft, so gestehe ich, dass mir inzwischen die Beweiskraft für die Pṛthivî = Mutter Erde gleichfalls an Gewicht verloren hat. Nichts desto weniger halte ich daran fest, dass der vedische Inder die Erde als ein mütterliches Numen vorgestellt hat, und weise namentlich auf Ṛgv. X, 18, 10 ff. hin, welche Stelle zugleich das Ineinanderspielen der beiderlei Bedeutung von Pṛthivî sehr deutlich erkennen lässt.

S. 104 Lin. 21 lies: Fleisch.

S. 121. Die Vorstellung von der Unabhängigkeit von Tag und Nacht im Verhältniss zu Sonne und Mond ist auch deutlich ausgesprochen in der Kosmogonie der Ǵaina. Während der 3 ersten Stadien der gegenwärtigen Periode der Weltdegeneration (Avasarpiṇî) bestunden noch paradiesische Zustände, die sich nicht blos in Körpergrösse, Gesundheit, Lebensalter und geistiger Entwicklung der Menschen, sondern namentlich auch darin darstellten, dass „in these three stages of time there was no light of the sun or of the moon; but day and night were formed from the reflection and nonreflection of the Kalpaka trees." Erst am Ende des dritten Stadiums werden die 14 Manu geboren, zu deren Zeit es geschah, „that the sun and moon and clouds appeared, division of time into years and months" etc. Vgl. die Darstellung der Ǵainalehre von Munshi Sâstram Aiyar bei John Garrett, a classical dictionary of India. Madras 1871. p. 276.

S. 124 Lin. 35 lies: anfangsloses.

S. 126 Lin. 14 lies: רָקִיעַ.

S. 139 Lin. 15 lies: Tvashṭar.

S. 144 Lin. 1 lies: Tvashṭar.

Lin. 24 lies: des Gottes.

S. 150 Lin. 36 lies: manu.

S. 159 Lin. 37 lies: Man.

S. 167 Lin. 1. 2. Zum Begriff עֵדֶן ist in der späteren indischen Mythologie der Begriff Nandana (Wonneort) zu vergleichen, der einen himmlischen, paradiesischen Garten, den Hain Indra's, bezeichnet. Vgl. Vish. P. p. 169. 585; im Epos passim; Hariv. par Langlois II, 35 u. a.

S. 173 Lin. 18 lies: Alte.

S. 175 Anm. 5. Seit Abfassung des über die indischen Weltbäume Gesagten ist mein Augenmerk wiederholt auf diesen Gegenstand zurück-

gelenkt worden, und will ich nicht unterlassen, einiges Ergänzende nachzutragen. Vor allem hat sich mir bei genauerer Prüfung ergeben, dass der vedische Mythus vom Skambha beizuziehen ist. Mit diesem Namen, der so viel als Pfeiler, Säule bedeutet, verbindet sich die Vorstellung eines den Himmel oder die Welt tragenden Körpers. Diese Vorstellung hat innerhalb des Veda eine allmähliche Ausbildung erfahren. Im Ṛgveda ist der skambha ursprünglich als eigentliche Säule, als hölzerner Pfeiler gedacht und ist so im Grund nur ein concreter Ausdruck für des Himmels Veste (vgl. IV, 13, 5. VIII, 41, 10). Es findet sich aber schon daneben die lebendigere Auffassung, dass derselbe ein Pflanzenstengel ist, wobei der Mythus an die Somapflanze denkt. Hiebei erscheint der skambha als mit Saft gefüllt (âpûrṇa aṁçu vgl. IX, 74, 2. 86, 46.), und es ist damit ein Bild des Himmels gewonnen, das das doppelte Moment des Festen (Aufrechten) und Flüssigen glücklich in sich vereinigt. Diese Anschauung tritt nun viel entwickelter im Atharvaveda wieder auf. Hier ist der skambha zunächst als der Eine Grundpfeiler und Tragbalken des Weltgebäudes geschildert, in den alle einzelnen Theile desselben eingelassen sind, und der das gesammte Queergebälke durchzieht (âviç, praviç). Himmel, Luft und Erde mit all ihren Körpern und Elementen, mit dem ganzen Kreislauf ihrer Phänomene und Katastrophen, — alles ruht auf dieser Unterlage, vom Pragâpati darauf gegründet (X, 7, 7. 2 ff. 35). Auch die Gesammtheit der Götter wird von dieser Weltsäule getragen (X, 7, 13.). An diese architektonische Auffassung reiht sich auch im Ath. V. die Vorstellung eines Baumes, von dessen Ästen die Rede ist, dessen Äste die Götter selbst sind (vgl. X, 7, 21. 22. 38.), und der einen Schatz bergen soll. Selbst in animalischer Form wird der skambha dargestellt, so dass seine einzelnen Körpertheile unterschieden werden (a. a. O. v. 18. 19. 33. 34). Ja schliesslich geht der Mythus so weit, dass er diesen Weltpfeiler oder Weltbaum nicht blos beseelt denkt, sondern geradezu mit der Weltseele (purusha), mit dem obersten Brahman, mit dem Pragâpati (dem Weltschöpfer) identificirt (X, 7, 15. 17. 8, 2.), und die hierin enthaltene Personification tritt noch entschiedener zu Tag, wenn der Skambha sogar mit Indra zusammenfällt (X, 7, 29. 30). Mit Recht ist der elementare skambha mit dem Atlas der Griechen und den Säulen des Herakles verglichen worden. Wie aber M. Müller Angesichts des skambha und der oben im Text vorgeführten Zeugnisse die Behauptung aufstellen kann: „Es ist kein Beleg dafür vorhanden, dass irgend etwas der Auffassung der Yggdrasil ähnliches je den vedischen Dichtern in den Sinn kam“ (Essays. Deutsch. II, 184.), ist mir unverständlich. Vgl. auch die Behandluug des Skambhamythus bei de Gubernatis, mitologia vedica p. 273—299.

Aus der späteren Entwicklung der indischen Mythologie nenne ich noch besonders die Darstellung des Weltbaumes oder himmlischen Baumes in dem paradiesischen, bei der Quirlung des Oceans entstandenen Pârigâta (Korallenbaum, Erythrina Indica), der durch Kṛshṇa auf Wunsch seiner Gattin Satjabhâmâ Indra entrissen wurde. Die Beschreibung des Baums,

sowie seiner Entführung erscheint im Purâṇa (Vishṇu, Bhâgavata) noch einfach (vgl. Vish. P. by H. H. Wilson p. 585—588), sehr ausführlich dagegen und mit einzelnen Abweichungen im Harivaṃça. Er hat nach diesem die Eigenschaft, „de satisfaire tous les désirs. Vous n'aurez qu' à penser, et aussitôt par la vertu de celle fleur, qui saura s'étendre et se multiplier, vous aurez des guirlandes, des couronnes, des festons, des parterres entiers. Cette fleur remédie à la faim, à la soif, à la maladie, à la vieillesse etc. Bien plus, source de bonheur et de gloire elle est encore un gage de vertu: intelligente et raisonnable, elle perd son éclat avec l'impie, et le conserve avec la personne attachée à son devoir". S. Harivansa trad. par Langlois. II, 3. 12.

Einer modernen, mehr oder weniger unreinen Schichte indischer Mythologie scheint mir endlich das angeblich auf dem Götterberg Meru befindliche Paar von Bäumen, eines Baumes des Guten, des Lebens, und eines Baumes des Schlechten, des Todes, anzugehören, das A. de Gubernatis in seiner mythologischen Zoologie (die Thiere in der indogermanischen Mythologie, deutsch v. M. Hartmann. Leipzig 1874. S. 654.) erwähnt hat. Ich habe zur Zeit keinen andern literarischen Beleg für diesen Mythus, als einen von Prof. de Gubernatis mir freundlichst mitgetheilten Auszug aus dem Supplement zum Systema Brahmanicum des Paullinus a S. Bartholomaeo (Roma 1791, pag. 290. 291). Es heisst hier: „Meru, ad quam vocem R. P. Hanxleden in suo dictionario habet: o monte de gloria todo de ouro (mons gloriae totus aureus); deinde prosequitur Amarasinha: ratnasena, sedes pretiosa, sedes aurea; tum suraleya, domus, habitaculum solis, hoc est primi Indici Dei, qui veri Dei symbolum est. Igitur mons Meru ex doctrina Indorum mons gloriae et paradisus est, in quo Deus immortalitatem dispensat. Ibi pariter stat kalpavṛiksham, immortalitatis, firmitatis et justitiae arbor. Montem hunc septentrionales Indi aeque ac australes venerantur, ejusque nomen scribunt Someru. Tibetani, qui eum gradibus mysticis distinctum esse putant, solem, lunam et planetas, indicos et tibetanos deos, in eo degere et contemplari affirmant. Ad australem hujus montis partem Indi et Tibetani constituunt arborem ciamba, indostanis giamun, tibetanis zampu dictam. Haec arbor in Indiis satis frequens, a Lusitanorum colonis, qui in India dispersi habitant, lingua lusitana corrupta Jambœria vocatur. Fructum vero ejus, qui pomum est viride intus pulpa lactea repletum, et indole sua calidissima, jamba vel pomum Adami appellant. Denominationis hujus ratio fuit, quod Lusitani, cum primo in Indiam appulerant, ciamba arborem in paradiso gentilico, hoc est in monte Meru satam esse, ab eaque bonam et malam humanam sortem descendere a gentilibus narrari audivissent. Quare Nepalenses, Indi et Tibetani, ad quos certe Lusitani nunquam penetraverunt, hujus paradisiacae arboris notitiam aut traditionem jam ab antiquissimis temporibus possidebant, atque ut supra ex P. Marco vidimus, per fructum ejus, seu succum ex mortiferis illius pomis expressum Stygem inferni flumen efformari credebant, quod certe arborem illam primam paradisiacam omnis

mali auctricem ab Indis credi palam et aperte probat. Quia vero allegorica illa paradisi arbor una eademque bonum simul et malum fructum proferre haud posse, Indis antiquis videbatur, aliam in eodem paradisiaco monte Meru exstare effinxerunt, quae paramagiadika vocabatur (giadica nux est myristica, seu nux Malacensis), unde arbor illa bona paradisiaca, quae bonum salutiferum seu aeternae vitae fructum ferebat, arbor est nucis myristicae. En itaque longo ratiocinationis usu et tempore, communi et populari Indorum opinione duas in Paradiso arbores confictas". De Gubernatis vermuthet statt „ratnasena" ratnasthâna, statt „suraleya" sûrjâlaja; ich möchte an ratnasânu und surâlaja (Am. K. I, 1, 1, 45. s. Böhtlingk-Roth s. v.) denken. Unter ciamba kann wohl nur die Ǵambu verstanden werden, obgleich die Beschreibung der Frucht nicht zutrifft (cf. Vincenzo Maria, viaggio all' Indie orientali. Venetia 1683 p. 376 f.). Paramagiadika muss der Muskatbaum sein; vgl. skr. ǵâti, im Malajâlam ǵâti = teak, nutmeg, ǵâtikkâ = nutmeg, myristica moschata (s. H. Gundert, Malayalam and Englisch dictionary s. v. v. Vincenzo Maria l. c. p. 367.). Ich benütze die Gelegenheit, Herrn Professor de Gubernatis, dem hochbegabten und verdienten Forscher auf dem Gebiete der vergleichenden Mythologie, meinen verbindlichsten Dank auszusprechen.

S. 175. Anm. 6. Wenn Mannhardt (der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Berlin 1875. S. 55) im Yggdrasil „als Kernstoff der Composition die Anschauung des Weltalls selbst als immergrüner vom Himmel bis in die Tiefen der Unterwelt reichender Baum, der beim Weltuntergang zittert, sich entzündet" herausfindet, so stimme ich vollkommen bei, dagegen vermag ich nicht einzusehen, wie sich diese Auffassung der Weltesche, die wesentlich mythisch-kosmologisch ist, mit der neuen Hypothese Mannhardt's reimen soll, wornach Yggdrasil ursprünglich nichts anderes wäre, als der Vårdträd (Schutzgeist) des Menschengeschlechts (S. 54 verglichen mit S. 44—51), somit mythisch-anthropologisch. Ich kann für diese letztere Ansicht den Beweis auch keineswegs erbracht finden. Mannhardt hat nur den Weltbaum als „Doppelgänger des Gesammtlebens" und insofern als Schicksalsbaum dargethan, allein es würde sich um den Nachweis handeln, dass nicht das Schicksal der Welt überhaupt, sondern das der Menschen mit diesem Baum verknüpft ist, und das ist auch mit der Hinweisung auf Fiölsvinnsm. 20 ff. durchaus nicht dargethan. Mimameidr wird durch seine Beziehung zu den Kindbetterinnen so wenig zum Vårdträd des Menschengeschlechts, als die Palme zu Delos, welche Leto umklammerte, da sie den Apollo gebar.

S. 176 Lin. 22 lies: Brunn.

S. 182 Anm. 4 lies: דִּשְׁנִי und הַמְשַׁמֵּחַ.

S. 184 lin. 19 lies: Namen.

S. 192 Anm. 1. Über den babylonischen Lebensbaum hat sich neuestens Schrader ausgesprochen (Semitismus und Babylonismus. Zur Frage nach dem Ursprung des Hebraismus. Jahrbb. f. protestant. Theo-

logie 1875. S. 124 f.): „Es gilt das auch (babylonischer Ursprung) von der Gen. 2 und 3 uns entgegentretenden Vorstellung von dem „Lebensbaum“. Bekanntlich begegnen wir auf den assyrischen Denkmälern wiederholt einem heiligen Baume, der nach seinem ganzen Habitus ursprünglich nur eine Cypresse gewesen sein kann, und zu dessen beiden Seiten Priester, einen Pinienzapfen in der Hand haltend, stehen, dem Baume ihre Huldigung bezeugend. Schon nach Eruirung dieser Thatsachen, dass der Baum eben eine Pinienart, eine Cypresse ist, liegt es zu Tage, dass wir in demselben das Symbol des Lebens, nämlich des unvergänglichen, ewigen Lebens vor uns haben. Dieses wird über allen Zweifel erhoben durch den Umstand, dass wir diesem Baume, zu seiner Seite die anbetenden Priester, insbesondere auch und zwar als alleinige bildnerische Darstellung, auf den in Warka gefundenen und im Britischen Museum in London aufbewahrten Thonsärgen begegnen, wo derselbe ganz nothwendig Symbol des ewigen Lebens, beziehungsweise der Unsterblichkeit gewesen sein muss. Sind auch diese Thonsärge selber vielleicht verhältnissmässig jung, möglicherweise erst aus der Seleucidenzeit stammend, so ist es doch selbstverständlich, dass man in dieser späteren Zeit nur alten und ältesten Mustern folgte. Der Typus hatte sich sicher von Geschlecht zu Geschlecht vererbt“. So dankenswerth und beachtenswetrh dieser Beitrag ist, so können wir doch nach der gegebenen Darlegung in dem babylonischen Lebensbaum so wenig wie in dem ägyptischen den Urtypus des alttestamentlichen erkennen.

S. 194. Es soll auch an den buddhistischen Baum der „Erkenntniss“ (bodhi, bodhitaru) erinnert sein, unter dem ein Mensch die vollkommene Erkenntniss erlangt. Ist der buddhistische Begriff der Erkenntniss freilich ein wesentlich anderer, als der biblische, so ruht doch die Vorstellung des Erkenntnissbaumes auf verwandter mythischer Grundlage, was namentlich daraus hervorgeht, dass der bodhi dieselbe ficus religiosa (açvattha) ist, die wir S. 171 ff. in vedischer und nachvedischer Zeit den Weltbaum vorstellen sahen.

S. 224 Anm. 2 lies: Gen. 2, 10—14.

S. 226 Lin. 9 lies: Piǵavana.

S. 226 Lin. 32 lies: unerwiesene.

S. 229 Lin. 28 lies: Compositum.

S. 237 Lin. 20. Die Etymologie von mân erinnert an die des Harivamça zu Kovidâra (einem Paradiesbaum, Bauhinia variegata): „il porte encore le nom, parceque les créatures ignorantes en le voyant s'écrièrent: Quel est cet arbre (ko'pi dâru)? Langlois II, 13.

S. 237 Lin. 29 lies: in dem.

S. 238. Man könnte auch madhûlaka als ursprünglich mythischen Namen einer Pflanze und ihres süssen Saftes fassen, da das Wort wie madhûla und madhûka auch eine Bassia bezeichnet. Die Bassia wurde zur Bereitung eines süssen, berauschenden Getränks benützt. Vgl. Harivansa trad. par Langlois II, 102.

S. 243 Lin. 21. lies: nachweislicher.

S. 246. Vgl. zu der Stelle des Plinius: Vivien de St. Martin in Mémoires présentés a l'Académie des inscriptions et belles-lettres. VI, 1. 145 f. 147 ff.

S. 247. Zu Megasthenes vgl. denselben a. a. O. p. 125 ff. 132 f. Über die Stadt Passala bei Ptolemaeus vgl. denselben a. a. O. p. 125 ff. 132 ff. Die Passalae extra Gangem combinirt Vivien de St. Martin wohl richtig mit Vaiçâlî a. a. O. p. 189.

S. 266 Lin. 5 lies: Ismaeliten.

S. 273 Lin. 1 lies: Ǵahnu.

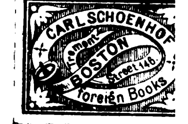
S. 285 Lin. 3 lies: ahaje.

S. 303 Lin. 6 lies: sich ereignet.

S. 305 Lin. 35 lies: تطغوا.

S. 335 Lin. 38 lies: §. 153, a.

S. 352 Lin. 33 lies: unabweislicher.


CARL SCHOENHOF
Tremont Street 146
BOSTON
Foreign Books

